Platon's sämmtliche Werke.

Vierter Band.

Platon's sämmtliche Werke.

Übersetzt
von
Hieronymus Müller,

mit Einleitungen begleitet
von
Karl Steinhart.

Vierter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1854.

Seinem lieben Erstgeborenen

Friedrich Hieronymus Müller,

Adjunctus in Schulpforte,

widmet

in der Hoffnung baldiger Erwiederung

diesen Band seines Platon

der Übersetzer.

Inhalt des vierten Bandes.

I.

Phädros, oder die Kunst der Rede.

Einleitung.

Platon's Streben nach tieferer Begründung der sokratischen Sittenlehre, von welchem wir die seiner ersten Entwickelungsperiode angehörenden Dialoge durchdrungen sahen, und sein innig damit zusammenhängender Kampf gegen Lehren und Ansichten, die mit jener reinern Ethik im Widerspruche stehen, hatte im Gorgias einen zwar großartigen, aber doch nur vorläufigen Abschluß gefunden. Denn obgleich dieses herrliche Gespräch hier und da schon über die sokratische Sittenlehre hinausgeht und bereits die ersten, systematischen Umrisse einer von festen, objectiven Grundsätzen getragenen Wissenschaft der Ethik enthält, die dort zugleich als das höchste Princip aller Künste erschien, so erhebt es sich doch im Ganzen noch nicht wesentlich über die Sphäre der Sokratik und kann daher noch keine in Platon's eigenem Geiste durchgeführte Darstellung der Ethik genannt werden. Erst mit dem Phädros beginnt eine zweite Reihe ethischer Dialoge, in denen uns die sokratische Lehre, durch Platon's großen Geist gleichsam wiedergeboren und zu einer nicht nur das ganze Geistes- und Seelenleben, sondern auch Natur und Welt umfassenden Wissenschaft erweitert, entgegentritt. Zu dieser Stufe war Platon auf dem mühsamen Wege der Dialektik gelangt, indem er durch den Verkehr mit seinen megarischen Freunden sich ganz in das tiefsinnigste aller vorsokratischen Systeme, das eleatische, eingelebt, zugleich aber auch die Schwächen desselben erkannt, es nach einem höhern Princip fortzubilden und mit der entgegengesetzten Weltanschauung des Herakleitos zu vermitteln unternommen hatte.

Erst durch diese Bestrebungen gewann er für Inhalt und Form seiner Philosophie den festen Boden, auf welchem jene vollkommnern Darstellungen der höchsten Wahrheiten erwachsen konnten. Namentlich aber entwickelten sich ihm, sowol in diesen Jahren des stillen, abgeschiedenen Forschens, als auch in der bald darauf folgenden, für ihn bewegtern Zeit seiner weit ausgedehnten Reisen, vier Punkte mit immer wachsender Klarheit, die als die Grundlagen seiner ganzen Philosophie anzusehen sind. An die Stelle der sokratischen Gattungsbegriffe traten dem durch die Ideenlehre der Megariker angeregten Forscher jene, ebenso über dem einzelnen und bedingten Dasein stehenden, wie von dem menschlichen Denken unabhängigen, ewig unwandelbaren, schöpferisch wirkenden Urbilder alles Seins und Denkens, die er Ideen nennt. Die sokratische Weise des Forschens und Lehrens, die wesentlich auf Analogie und Induction beruhte, erweiterte sich ihm zur Dialektik oder der Wissenschaft der Begriffsbildung, die bald das Mannichfaltige unter die Einheit des Begriffs zusammenfaßt, bald wieder diese in die Vielheit der ihr untergeordneten Arten auflöst. Das systematischere, auf Definitionen beruhende Denken, an welches Sokrates seine Schüler gewöhnte, ohne damit eine eigentliche Seelenlehre zu verbinden, wurde dem Platon ein Antrieb, in das innere Leben der Seele, die Geburtsstätte aller Begriffe, Gefühle und Bestrebungen, tiefer einzudringen und ihre Gesetze und Entwickelung zu erforschen. Endlich strebte er auch immer mehr danach, durch Wiederannähernng an die vom Sokrates verschmähte oder doch nur mit großer Beschränkung angenommene Naturphilosophie, die allgemeine Weltharmonie zu ergründen, in welcher die Gesetze des menschlichen Denkens und Handelns Eins sind mit denen des großen Weltganzen. Anfänge und Ahnungen dieser tiefern Ausbildung der Sokratik fanden wir, wie in den meisten Dialogen der ersten Periode, so besonders in denen, welche den Übergang zu den dialektischen bilden, im Euthydémos, Menon, der Vertheidigungsrede und vor allen im Gorgias. In den Gesprächen, welche der dialektischen Entwickelungsstufe Platon's angehören, sahen wir dann in demselben Maße, in welchem er sich in der dialektischen Kunst vervollkommnete, auch seine Ansichten von dem Wesen der Ideen und der Dialektik,

also von dem realen und formalen Princip seiner Philosophie, immer reiner hervortreten, bis beide im Sophisten im Wesentlichen schon dieselbe Gestalt annehmen, in welcher sie die Grundlage aller seiner spätern philosophischen Schriften und Lehren bilden. Zur vollständigen Ausbildung der beiden andern, vorher erwähnten Richtungen, so sehr sie auch der Eigenthümlichkeit seines Geistes entsprachen, bedurfte es noch eines neuen Anstoßes, den ihm die wesentlich dialektische eleatische Philosophie nicht geben konnte; dieser Anstoß kam ihm von den Pythagoreern und namentlich von der berühmten, wahrscheinlich erst wenige Jahre früher veröffentlichten Schrift des Philolaos über das Weltganze [1]), die er, wie es scheint, zuerst auf seiner italischen Reise kennen lernte [2]). Denn wie überhaupt die ethische Kraft der pythagoreischen Lehren und des mehre Menschenalter hindurch mit mehr oder weniger Consequenz auf sie gegründeten Gemeindelebens ihrer Bekenner mächtig auf ihn wirkte, um ihn von seinen rein speculativen, alle Betheiligung am Staatswesen verschmähenden Bestrebungen wieder zur Ethik und zu einer wenigstens theoretischen Beschäftigung mit der Politik zurückzuführen — ein Wendepunkt in seinem geistigen Leben, als dessen erste Frucht wir den Dialog der Staatsmann ansahen —, so wurde er namentlich durch das auf einer ganz neuen, über die im Volksbewußtsein haftende Ansicht, sowie über die Thatsachen der Erfahrung sich kühn erhebenden Weltanschauung beruhende kosmische System des Philolaos zu eigenen Forschungen und genialen Dichtungen, welche die große Harmonie des Weltalls und seiner einzelnen Theile und ihren Zusammenhang mit den Grundgesetzen der Ethik und Dialektik versinnlichten, angeregt [3]). Zugleich war ihm die tiefsinnige Ansicht des Philolaos, dem die Seele eine Harmonie von Gegensätzen, sowie anderer Pythagoreer, denen sie eine sich selbst bewegende Zahl war [4]), eine Auffoderung, das ursprüngliche Wesen der Seele und des Geistes, sowie das allmälige Werden und Wachsen der Thätigkeiten beider, einer noch durchgreifendern Betrachtung zu unterwerfen, als dies bereits, doch mehr vom sokratischen Standpunkte aus, im Theätetos mit so großem Erfolge geschehen war. Die symbolisirende Zahlenlehre der Pythagoreer, die später einen so bedeutenden, wenn auch im

Grunde nur formalen Einfluß auf seine Philosophie übte, ließ er dabei fürs Erste noch auf sich beruhen. Indem er nun so sich immer mehr in jene Philosophie vertiefte, die man mit einem ihren Geist und nächsten Wirkungskreis richtig bezeichnenden Ausdrucke die dorische genannt hat, erhob er dieselbe doch schon in den Dialogen, die er unmittelbar nach seiner Reise schrieb, mit der ihm eigenen schöpferischen Kraft, zu einer höhern Sphäre, indem er ihre Alles auf Zahlenverhältnisse zurückführende Eigenthümlichkeit durch seine Ideenlehre vergeistigte. Zugleich schützte ihn seine gründliche Bekanntschaft mit dem Systeme der ionischen Naturphilosophen, wie sie uns bereits im Sophisten entgegentritt, vor einer allzu einseitigen Hingabe an den Pythagoreismus, so sehr ihn auch dieser, als die seinem eigenen Geiste verwandteste Richtung, in vielen Beziehungen anzog.

Besonders sprach ihn das in jener Lehre vorherrschende, in tiefsinniger Symbolik ausgeprägte, mystische und enthusiastische Element an. Schon im Jon, dann auch im Menon und am meisten im Gorgias, sahen wir, wie unser Denker über die nüchtern verständige Weltansicht des Sokrates sich zu erheben strebte, indem er der, gleich einer von außen kommenden, überwältigenden Gotteskraft wirkenden Begeisterung, der Lebensquelle aller Kunst, Wissenschaft und Tugend, ihr gutes Recht neben der Verstandeserkenntniß einräumte, ohne dabei die Foderung aufzugeben, dieselbe durch Philosophie zu einer maßvoll besonnenen und selbstbewußten zu erheben. Das Gewicht, das die Pythagoreer auf die Gefühle und Stimmungen der Seele, überhaupt auf ihr tieferes und innerlicheres Leben legten, und ihre sinnvollen, auf Ägypten und Indien zurückweisenden, von ihnen aber ethisch umgedeuteten Dichtungen, von einer nach ewigen Gesetzen bestimmten, stufenweisen Wanderung und Läuterung der Seelen [5]), konnten ihn in dieser Richtung nur bestärken, sowie auch die pythagoreische Lehre, von einer im Mittelpunkte des Alls wohnenden und von dort aus das große Ganze schöpferisch durchdringenden Allseele, ihm eine ganz neue Anschauungssphäre eröffnete. Hierzu kamen jene bedeutsamen, ebenfalls an den Orient anklingenden Worte mancher Pythagoreer, in denen die Körperwelt als das an sich selbst Schlechte

und Verderbte und der Körper als eine hemmende Fessel, gleichsam als ein Kerker und Grab der Seele, bezeichnet wurde [6]) Aussprüche, die zuerst den Keim einer dem hellenischen Geiste ganz entgegengesetzten Weltansicht auf griechischen Boden verpflanzten. Dazu gesellten sich nun noch zwei andere Eigenthümlichkeiten, durch welche sich die Anhänger jener Philosophie in Lehre und Leben von allen andern Philosophen jener Zeit unterschieden. Sie setzten das lebendige Wort so weit über den todten Buchstaben der Schrift, daß sie, nach einer weit verbreiteten Annahme, bis auf Philolaos herab [7]), ihre Lehre nur mündlich fortpflanzten und auch später ihren Schriften lediglich den Werth von Erinnerungen an den mündlichen Unterricht beilegten [8]), wobei dann der Einfluß der Rhetorik, die sich in Rede und Schrift die kunstvollste Ausbildung und Vollendung der Form zum Ziele setzt, von selbst ausgeschlossen blieb. Ferner herrschte unter den Genossen jener Schule, auch nach der Auflösung der pythagoreischen Bünde, ganz dem dorischen Stammescharakter gemäß, eine so innige Freundschaft, wie sie in keiner andern Philosophenschule gefunden wurde, eine Freundschaft, deren Grundgesetz möglichste Gemeinschaft aller Lebensgüter, deren wesentlichster Zweck gegenseitige sittliche Förderung war.

Unbezweifelt stand Platon schon als Zuhörer des Sokrates in persönlichem Verkehr mit den geistvollen Thebanern Kebes und Simmias, die, früher Schüler des in Theben lebenden und lehrenden Philolaos, dann des Sokrates, zuerst Pythagoreisches mit Sokratischem zu vermitteln strebten. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn wir schon in einigen seiner vor der italischen Reise verfaßten Dialoge Spuren der Bekanntschaft mit einzelnen Lehrsätzen jener Schule finden [9]). Aber erst, seitdem seine Reise ihn in die Genossenschaften derselben auf dem Boden ihrer Geburt und mächtigsten Wirksamkeit einführte, wurde sie für die Ausbildung seiner eigenen Lehre ein mächtig wirkendes, ihn in ganz neue Bahnen leitendes Element. Bald aber gewannen alle jene Eigenthümlichkeiten dieser Philosophie in seinem Geiste eine ganz neue Gestalt.

Ohne jene unbewußt wirkende Begeisterung gering zu schätzen, die, mit urkräftiger Fülle aus den Tiefen des Gefühls hervorsprudelnd, die erste Liebe zum Guten und Schönen in der Seele

hervorruft, hielt er doch den selbstbewußten Enthusiasmus des Philosophen, der in allem Einzelnen das Walten der Ideen erkennt, für etwas Höheres und Reineres, für die reifste Frucht jener ursprünglichen Gefühlserregung, die ihm allerdings die Wurzel aller Wissenschaft, Kunst und Tugend blieb. Aber auch die ganze Weltanschauung und Denkweise der Pythagoreer erhob er zu einer höhern Stufe, indem er an die Stelle der Zahlen, in denen jene die reinen Formen der Dinge erblickten, die Ideen setzte und so über dem rechnenden und messenden Verstande, der ihnen das reinste Organ der Seele war, eine noch vollkommnere Thätigkeit des denkenden Geistes anerkannte, die Vernunft, die jene Ideen in sich aufnimmt und in ihnen allein alle Wahrheit findet. Mehr und mehr schritt er auch, besonders durch Anaxagoras angeregt, von dem Begriffe der Weltseele zu dem Gedanken einer noch höhern, geistigen Macht fort, die er bald Geist, bald das höchste Gute nannte. Indem er ferner, gleich den Anhängern jener Schule, hierin zugleich im Einklange mit Sokrates, das lebendige Wort über den todten Buchstaben der Schrift setzte, suchte er doch auch, durch die den Pythagoreern ganz fremde Dialektik, die Sprache in mündlichen und schriftlichen Erörterungen zum reinsten Organ philosophischer Mittheilung auszubilden, und, wie er überhaupt einen mäßigen Gebrauch der Rhetorik und ihrer Kunstmittel, insofern sie nur, von philosophischer Erkenntniß ausgehend, zu sittlichen Zwecken verwendet wurden, keineswegs verwarf, so wirkte er auch nach wie vor durch Schriftwerke, denen er aber nur dann einen Werth zugestand, wenn sie das mündliche Gespräch treu und kunstvoll nachbildeten und zugleich der Dialektik den freiesten Spielraum gestatteten. Die pythagoreische Freundschaft endlich, in welcher er schon früh das Lebensprincip des vernünftigen Staatswesens anerkannte [10]), faßte er, hierin ganz von dem Geiste seines Volkes und seiner Zeit beherrscht, als eine ursprünglich von sinnlicher Neigung ausgehende, durch ernsten Kampf aber sich immer mehr läuternde und vergeistigende Liebe älterer Weisheitsfreunde zu jüngern, von gleichem Streben beseelten Männern, und diese Liebe, die, mit dem sittlichen und künstlerischen Enthusiasmus aus gleicher Quelle fließend, unwiderstehlich zu geistiger Mittheilung und Gemeinschaft

hindrängt, war ihm, wie der erste Antrieb, so das kräftigste Beförderungsmittel alles höhern, sittlichen und wissenschaftlichen Lebens.

Als Platon nach Beendigung seiner Reisen in den Gärten des Akadémos eine Weisheitsschule eröffnete, schwebte ihm dabei gewiß am meisten das Vorbild der Pythagoreer vor, die zuerst unter den Philosophen der vorsokratischen Zeit sich zu Genossenschaften von Lehrenden und Lernenden vereinigten; doch faßte er sein Vorbild im freiesten Sinne auf und entkleidete es alles Beiwerkes von asketisch-pädagogischen Übungen und symbolischen Formen und Gebräuchen. Indem er nun jene drei eigenthümlichsten Richtungen seines Geistes, den Enthusiasmus für die höchsten Ideen, die in lückenlosem Fortgange ihr Ziel verfolgende Dialektik des lebendigen Wortes und die über alles Gemeine erhabene, sittliche Liebe gleichgestimmter Seelen zu einander, theils als Grundbedingungen, theils als die höchsten Zwecke seiner Lehrthätigkeit ansah, konnte er sich nicht verbergen, daß dem Gedeihen seines Werkes in Athen und in einem großen Theile der griechischen Welt besonders drei Hindernisse entgegenstanden: zuerst die ausgeartete, den Volksgeist verflachende und höhern Bestrebungen entfremdende, zügellose Demokratie, sodann das Übergewicht der in alle Zweige der prosaischen und poetischen Rede eingedrungenen, Gehalt und Form der Darstellung verflachenden sikelischen Rhetorik [11]), endlich die weit verbreitete, unsittliche, nur zu oft zur widerwärtigsten Gemeinheit herabsinkende Männerliebe. Wir sahen ihn den Kampf gegen die gesetzlose Demokratie, den er schon in einigen seiner frühern Dialoge begann, am Schlusse seiner dialektischen Periode zuerst im Staatsmann wieder aufnehmen; im Gorgias hatte er bereits die Unwissenschaftlichkeit und sittliche Schwäche der am talentvollsten von dem großen Meister aus Leontini vertretenen Rhetorik nachgewiesen, im Lysis endlich dem unsittlichen Verkehre älterer und jüngerer Männer, den man damals Freundschaft nannte, den Begriff der wahren, sittlichen Freundschaft entgegengestellt, ohne dabei das in derselben mitwirkende Moment der Liebe besonders zu betonen. Dabei erkannte er jedoch mehr und mehr, daß jene drei Auswüchse des politischen und gesellschaftlichen Lebens der Griechen ihren ersten

Grund in gewissen unvertilgbaren Eigenheiten des griechischen und besonders des athenischen Volkscharakters hatten. Wie nun überhaupt auch die genialsten Männer sich den Einflüssen des Geistes ihrer Zeit und ihres Volkes nicht ganz entziehen können, sondern in demselben ein Werk höherer Nothwendigkeit anerkennen und daher, ohne die aus ihm hervorgehenden Mängel völlig beseitigen zu wollen, ihn nur von Ausartungen zu reinigen und sittlich umzubilden bemüht sind; so war auch Platon's Streben, seit er selbst als Lehrer auftrat, am meisten dahin gerichtet, die erwähnten sittlichen Gebrechen seiner Zeit in der Weise zu heilen, daß er die ihnen zu Grunde liegenden, im Volksgeiste wurzelnden und eben deshalb noch nicht zu vertilgenden Eigenthümlichkeiten durch den Einfluß der Philosophie zu läutern und zu vergeistigen strebte. Am spätesten, erst in der letzten Periode seines Lebens, gelangte er, wie die Gesetze uns zeigen werden, zu einer gerechtern Würdigung der Demokratie und der Stelle, die sie in einem gesunden Staatsleben einnehmen müsse. Dagegen verkannte er nicht, daß die Rhetorik ein mächtiges Mittel zur Verbreitung richtigerer Erkenntniß werden könne, sobald sie, von dem Formalismus der sikelischen Schule befreit, von großen Gedanken erfüllt und von einer philosophischen Dialektik durchdrungen, auf eine genaue Kenntniß des Seelenlebens gegründet, nur der Wahrheit und dem Rechte diene. In den Reden des Perikles, dessen gewaltiger Geist, noch nicht befangen in den einengenden Schranken und Regeln einer künstlich ausgebildeten Rhetorik, durch die neue Weltanschauung des Anaxagoras, die er sich angeeignet hatte, einen noch höhern Aufschwung nahm [12]), erkannte er Anfänge jener höhern Beredtsamkeit. Indem er nun mit dem tiefen Gehalt dieser Reden die spielende Redekünstelei der sikelischen Schule verglich, die wegen des bestehenden Glanzes ihrer Formen mit Leidenschaft von Athens Jünglingen ergriffen wurde und in den vielbesuchten Rhetorenschulen eines Tisias [13]), Antiphon [14]) und Lysias [15]) Mittelpunkte ihrer Verbreitung fand, faßte er, wie schon Schleiermacher treffend bemerkt, den schönen und patriotischen Gedanken einer attischen, echt philosophischen Redekunst, die er, als eine Kunst der Seelenleitung und Seelenveredlung und als Organ der Philosophie, der klangvollen

Oberflächlichkeit und Hohlheit der fremden Rhetorik entgegensetzte. Er fand diesen Gegensatz gleichsam verkörpert in zwei bedeutenden Rednern seiner Zeit, einerseits in dem Beisassen Lysias, der, in der sikelischen Schule gebildet, dabei ein eifriger Demokrat, gegen die Philosophie sich ziemlich gleichgültig verhielt, andererseits in dem ideenreichen, durch Sokrates für die Philosophie gewonnenen, der Demokratie wenig geneigten athenischen Vollbürger Isokrates, dem Vater der kunstvoll gegliederten Periodik. Schlüpfriger war der Boden, auf dem er sich bewegen mußte, um der hellenischen Sitte der Männerliebe, die er, wie gesagt, als ein seit Jahrhunderten bestehendes, ursprünglich, am meisten bei den dorischen Stämmen, rein und edel aufgefaßtes Verhältniß vorfand [16]), durch Reinigung von allem Gemeinen zu einem wirksamen Mittel philosophischer Belehrung und sittlicher Erziehung zu machen. Er verwarf nämlich das sinnliche Element dieser Liebe nicht ganz; es war ihm allerdings nur die durch den Kampf des göttlichern Theils der Seele gegen den niedern, sinnlichen zu überwindende Grundlage, auf welcher sich die höhere, sittliche Liebe erheben sollte, und als Grieche erkannte er schon in den ersten Stadien jener zuerst sinnlich aufregend wirkenden Leidenschaft, deren Gegenstand die schöne Männergestalt war, ein geistiges Moment, eine Empfänglichkeit des Sinnes für ideale Schönheit, der dem edlern Menschen der kräftigste Antrieb eines höhern, an der Hand des Schönen sich zu dem ewig Wahren und Guten erhebenden Lebens wird. Aber das richtigere Gefühl der neuern Zeit wird sich doch selbst durch die glänzendsten und naturgetreuesten Schilderungen der beginnenden Liebe, wie sie der Phädros und das Gastmahl uns bringen, insofern Jünglinge als der Gegenstand derselben gedacht werden, mehr verletzt und abgestoßen, als angezogen fühlen, weil wir von einer an sich selbst unedlen Wurzel keine edlen Früchte erwarten können. Wir müssen vielmehr, ohne Platon's reiner Tugend irgendwie zu nahe zu treten, der Wahrheit das Zugeständniß machen, daß er in seiner Theorie zu jener Zeit, mehr als recht ist, mehr auch als sein Lehrer Sokrates, soweit wir ihn aus Xenophon's Schilderungen kennen, und als sein großer Schüler Aristoteles [17]), ja, als er selbst in seinen spätern Schriften, im Staat und

in den Gesetzen, wie wir in der Folge sehen werden, in einer fehlerhaften Richtung des griechischen Volksgeistes befangen war.

Der erste Dialog, in welchem der Geist der pythagoreischen Lehre, deren tieferes Verständniß Platon von seinen Reisen mit zurückbrachte, mit seiner eigenen Dialektik und Ideenlehre zur schönsten Harmonie verschmolzen erscheint, ist der Phädros. In diesem wunderbaren Kunstwerke, mit welchem Platon, wie es scheint, seiner Lehrthätigkeit durch Bekämpfung schädlicher und verkehrter Richtungen den Weg bahnen und ihre Zwecke und Mittel bezeichnen wollte, ist der Kampf gegen die falsche Rhetorik und die Grundlegung zu einer höhern, auf Dialektik gebauten Redekunst mit der Darstellung des Gegensatzes der gemein sinnlichen und der sittlichen, durch Philosophie vergeistigten Liebe zu einem Ganzen verknüpft, dessen beide Theile auf den ersten Anblick mehr lose aneinander gereiht, als organisch verbunden zu sein scheinen. Unser Dialog ist daher vor vielen andern häufig misverstanden und einseitig aufgefaßt worden, und nur Wenige haben, wenigstens annäherungsweise, eine genügende Vermittelung zwischen seinen beiden Haupttheilen aufgefunden. Aber auch über die Stelle, die dem Phädros in der Reihe der platonischen Gespräche zukommt, und über die Zeit seiner Abfassung gehen die Erklärer des Platon alter und neuer Zeit nach zwei ganz verschiedenen Richtungen hin auseinander. Beide Fragen hängen aber so genau zusammen und die Art ihrer Beantwortung bedingt so entschieden das künstlerische und philosophische Verständniß des Ganzen, daß wir erst nach Erledigung derselben zu einer nähern Betrachtung des Dialogs nach Form und Inhalt übergehen können.

Je nachdem man entweder auf die Liebe oder auf die Beredtsamkeit das Hauptgewicht legte, sah man den Phädros bald als eine Darstellung der reinern Liebe, bald als eine Empfehlung der philosophischen Redekunst, oder auch der dialektischen Methode des Unterrichts an, wobei dann jedesmal die andere Seite des Dialogs zu einem untergeordneten Moment, sei es nun zu einem bloßen Beispiel, oder zu einer sinnvollen Einfassung des Hauptinhalts, herabgedrückt wurde. Daß man im Alterthume die Betrachtung der idealen Liebe und Schönheit als

die eigentliche Aufgabe des Dialogs ansah, zeigen schon die überlieferten Überschriften desselben: Von der Liebe, oder: Vom Schönen. In diesem Sinne haben namentlich die Neuplatoniker den Phädros als eine Hauptquelle der platonischen Philosophie angesehen und ausgebeutet, und bis auf die neuere Zeit sind ihnen die Meisten gefolgt, ohne das Verhältniß dieser, gewiß sehr bedeutenden Seite des Gesprächs zu den Erörterungen über die Rhetorik, die doch den weitesten Raum in demselben einnehmen, in Erwägung zu ziehen.

Den ersten Anstoß zu einer tiefer eindringenden Betrachtung des Dialogs gab Ast, der, im geraden Gegensatze zu der hergebrachten Ansicht, in einer Jugendschrift über den Phädros [18]), als den wesentlichen Inhalt desselben den Gegensatz der sophistischen und philosophischen Beredtsamkeit bezeichnete und den Reden von der Liebe nur den Werth von Episoden und treffend gewählten Beispielen der echten und falschen Rhetorik zugestand. Diesen Standpunkt hält er auch später noch fest, indem er, in etwas erweiterter Auffassung, den Zweck des Phädros dahin bestimmt, daß er die ganze Sophistik des damaligen Zeitalters als Schriftstellerei und Kunst darstellen solle [19]). So wenig er nun auch die Wichtigkeit der erotischen Reden verkennt, in denen er die Wahrheit findet, daß Liebe und Begeisterung die Seele aller Kunst und Philosophie und das Princip der ursprünglichen Einheit beider sei, so weist er doch nicht nach, in welcher innern Beziehung diese gewiß echt platonischen Gedanken zu jener von ihm aufgestellten Grundidee des Dialogs stehen. Dieser Ansicht steht am nächsten die von Nitzsch [20]), dem ebenfalls die Darstellung der wahren und falschen Beredtsamkeit der Hauptinhalt des Gespräches ist; doch geht dieser einen Schritt weiter, indem er in der sittlichen Liebe das Hauptmotiv sowol der wahren Redekunst, als auch der belehrenden, philosophischen Gesprächsführung erblickt.

Dagegen hebt zuerst Schleiermacher eine dritte, bis dahin zu wenig beachtete Seite des Dialogs hervor, die dialektische [21]). Die Hauptaufgabe desselben ist ihm die Darstellung der Dialektik, der Kunst des freien Denkens und bildenden Mittheilens, oder auch, da ihr ursprünglicher Gegenstand die Ideen seien, der Philosophie selbst, als der Grundlage alles Würdigen und

Schönen; das Band aber, das die einzelnen Theile zur Einheit verbindet, findet er in der Schilderung des philosophischen Triebes, der jene Dialektik ursprünglich hervorgerufen habe, jenes Triebes, der als ein Ursprüngliches, in der Seele des Gebildeten und Vollkommenen immer Reges, als Leidenschaft und göttliche Begeisterung erscheine und eben nichts Anderes sei, als die echte und göttliche Liebe, die sich über die auf den Nutzen ausgehende weit erhebe. Diese Ansicht brach die Bahn zu einem richtigern Verständniß des Dialogs, weil sie weder die Reden von der Liebe als bloße Beispiele, noch auch die rhetorischen Erörterungen als bloßes Beiwerk erscheinen läßt, sondern beide in einem höhern Princip, der Dialektik, vereinigt, deren Wurzel die Liebe zum Schönen, deren Frucht die philosophische Wechselrede ist. Aber abgesehen davon, daß Schleiermacher diese Vermittelung nur angedeutet, nicht zu einer philosophisch-künstlerischen Construction durchgebildet hat, erschöpft auch seine Auffassung nicht alle Seiten des Gesprächs. Denn theils läßt sie die von Ast zu sehr in den Vordergrund gestellte Rhetorik wieder mehr, als recht ist, zurücktreten und verkennt, daß das dialektische Gespräch wol die reinste, aber nicht die einzige Form der Redekunst ist; theils berücksichtigt sie zu wenig die hochwichtigen, zum Theil mythisch eingekleideten, zum Theil aber auch in der strengsten Sprache der Philosophie gehaltenen Erörterungen der zweiten sokratischen Rede über das Wesen der Seele und ihre Präexistenz, theils endlich geht der Begriff der Liebe durchaus nicht in dem der Dialektik auf. Besonders von dieser Seite sucht Ruge [22]) die Schleiermachersche Ansicht, der er sonst im Wesentlichen beistimmt, zu berichtigen und zu erweitern, indem er in der als Begeisterung sich offenbarenden Erinnerung der Seele an die früher von ihr geschauten ewigen Ideen und in dem Hervorgehen wie aller, so auch der philosophischen Kunst, aus dieser Begeisterung und dem in ihr liegenden schöpferischen Triebe den Grundgedanken des Gesprächs erblickt. Indem er so der frühern Ansicht wieder einen Schritt näher tritt, läßt er, gleich Schleiermacher, die rhetorische Seite nicht ganz zu ihrem Rechte kommen und zieht überdies dem Dialog viel zu weite Grenzen, indem er in ihm eine Darstellung der Entwickelung aller Künste findet. Auch Brandis [23])

schließt sich meist an Schleiermacher an, nimmt aber ebenfalls mehr als dieser Rücksicht auf die Lehre von der Seele. Ihm ist der Dialog eine Einleitung in das ganze platonische Lehrgebäude, indem die Liebe als begeisternder Trieb zur Philosophie und die Seele als göttliches Ursprungs und kraft desselben als für Wahrheit und Gewißheit empfänglich und ihrer auch mehr oder minder theilhaft geschildert werde. Zugleich enthalte er Untersuchungen über Form und Inhalt eines schlechthin unveräußerlichen Wissens, theils unter der Hülle von Mythen, theils durch Polemik gegen die dasselbe aufhebende Sophistik. Doch ergibt sich auch aus diesen Bestimmungen weder überhaupt eine innere Einheit der einzelnen Theile, noch die Nothwendigkeit, aus dem weiten Gebiete der Sophistik gerade die Rhetorik als Gegensatz des festen, begriffsmäßigen Wissens hervorzuheben.

Socher muß man [24]) zugestehen, daß er die drei gleich berechtigten Seiten unsers Gesprächs, die erotische, rhetorische und dialektische, zuerst durch ein, wenn auch nur subjectives Princip zu vermitteln bemüht gewesen ist. Er findet nämlich ihre Einheit in dem persönlichen Zwecke Platon's bei der Abfassung des Phädros, sein großes Unternehmen, die Gründung einer neuen Philosophenschule, zu rechtfertigen und durch eine Art von Programm einzuleiten. Deshalb weise er den Vorzug der Philosophie vor der Rhetorik und des lebendigen, mündlichen, Ideen in der Seele des Lernenden erzeugenden und entwickelnden philosophischen Unterrichts vor allem Schriftstellerthum nach und stelle in kurzen Umrissen die Hauptzüge seiner Philosophie, namentlich seiner Seelen- und Ideenlehre dar, wobei er zugleich, durch Anknüpfung der Liebe an die Idee der Schönheit, die vorzugsweise in dem Elemente der Liebe sich bewegende Jugend zu reinern und richtigern Vorstellungen von derselben hinzuführen bezwecke. Daß Socher hiermit zuerst dem Phädros seine richtige Stellung in der Reihe der platonischen Dialoge angewiesen habe, werden wir später nachzuweisen suchen; indessen ist es ein Cirkelschluß, wenn er den Grundgedanken desselben aus einer noch unerwiesenen Voraussetzung ableitet, die er gerade erst durch die Gedankenentwickelung hätte beweisen sollen. Am wenigsten aber wird auf diesem Wege ein inneres

Einheitsprincip gewonnen; denn die äußere Veranlassung eines Kunstwerkes ist doch von der ihm zu Grunde liegenden objectiven Idee völlig verschieden, so sehr sie auch den Ton und die Färbung desselben bedingen mag.

Gründlicher sucht Stallbaum in zwei verschiedenen Darstellungen diese Grundidee zu entwickeln. In der frühern [25]) faßt er sie in den beiden Sätzen zusammen, daß nur eine auf Philosophie, die einzige Quelle aller höhern Erkenntniß, gebaute Redekunst echt und wahr sei, und daß die Philosophie sich am meisten in der Liebe zum Göttlichen und den ewigen Ideen offenbare — eine zugleich einseitige und die Einheit des Dialogs wieder in einen Dualismus auflösende Auffassung; denn theils hebt sie das Rhetorische allzu sehr als Hauptsache hervor, theils stellt sie die beiden Seiten blos äußerlich nebeneinander, statt sie organisch zu verknüpfen. Schärfer und genauer faßt er später [26]) den Hauptzweck des Phädros so, daß er die Quellen der Philosophie theils in der Liebe oder in dem der Seele eingepflanzten Drange nach der göttlichen Weisheit, theils in der dialektischen Kunst nachzuweisen und durch beides die sinnliche Liebe und die gewöhnliche Rhetorik zu veredeln und zur Philosophie zu erheben bestimmt sei. Doch ist auch diese Darstellung noch nicht ganz von jenem Dualismus befreit, da sie noch von zwei verschiedenen Quellen der Philosophie redet, statt auf die letzte und ursprüngliche Quelle derselben, die natürlich nur Eine sein kann, zurückzugehen.

Noch umfassender sucht K. F. Hermann [27]) die verschiedenen Elemente des Dialogs zu verbinden; er setzt ihre Einheit in die Richtung nach oben, nach dem Begriffe und der in diesem enthaltenen Wahrheit, die durch alle irdischen Bestrebungen hindurchgehen soll, um sie vor Willkür und Gemeinheit zu bewahren, und die namentlich auch denjenigen Thätigkeiten des Menschen, die auf natürliche oder künstlerische Schönheit gerichtet sind, Weihe und Maß verleihen muß, während Liebe sowol als Schönrednerei verwerflich werden, sobald sie, statt als Brücke zum Begriffe, nur zur Befriedigung der Genußsucht dienen und diese zum höchsten Maßstabe nehmen. Aber der Einheit eines philosophischen Grundgedankens entbehrt auch diese Bestimmung; denn weder die Schönheit, noch die Richtung nach

dem Begriffe kann diese Einheit sein, da die Schönheit nicht blos das Princip der Beredtsamkeit, sondern aller Künste, am wenigsten aber das der Dialektik ist; die Richtung nach der Begriffswahrheit aber, eben weil sie alle menschlichen Bestrebungen durchdringen soll, einen viel zu weiten Umfang hat, um die Zusammenstellung der Liebe und Beredtsamkeit genügend zu erklären. Somit wäre dann der Grund ihrer Verknüpfung eigentlich wieder, wie bei Socher, ein ganz subjectiver, nämlich der praktische Zweck, durch Bekämpfung der beiden bedenklichsten Verirrungen jener Zeit und durch Aufstellung einer idealen, durch Philosophie geweihten Liebe und Redekunst, den Geist zu bezeichnen, in welchem Platon als Lehrer der Philosophie zu wirken gedachte.

Im Ganzen auf Schleiermacher zurückgehend, doch den Plan desselben erweiternd, findet Krische [28]) die das Ganze beherrschende philosophische Idee in der zweiten Rede des Sokrates, in welcher die Geschichte der Seele den substantiellen Theil, nämlich die Erkenntniß der Idee oder des wahrhaft Schönen und Guten liefere, auf welche der durch Schönheit angeregte und von ihr getragene dialektische Trieb des echten Sokratikers gerichtet sei. Diese Ansicht setzt die rhetorischen Erörterungen wieder zu einem überflüssigen und zufälligen Beiwerke herab und gibt keinen Aufschluß über den nothwendigen Zusammenhang der Redekunst mit der Erkenntniß der Idee und dem dialektischen Triebe.

Auch Susemihl [29]) hält für den Mittelpunkt und Endzweck des Gesprächs die Dialektik, ihren Trieb und ihre Methode, eben damit aber auch die Abgrenzung ihres Gebietes im Bereiche der mündlichen und schriftlichen Darstellung, sodaß die wahre Rhetorik eben so sehr von ihr geschieden, als ihr doch andererseits wieder unterworfen werde. Hiernach sei die Rhetorik Vorstufe zur Dialektik, wie die Schönheit zur Wahrheit, und was die Dialektik für die Schule, das sei die wahre Rhetorik für die Laien, nämlich die Dialektik in ihrer praktischen Anwendung auf alle Kreise des bürgerlichen Lebens. Doch auch diese Erklärung trennt Zusammengehöriges, weil sie es nicht auf seine tiefsten Wurzeln zurückführt, und legt zu wenig Gewicht auf die dritte Seite des Dialogs, auf die Schilderung

der begeisterten Liebe zur Schönheit. Sie verkennt, daß, sowol nach Platon's Darstellung, als nach der Natur der Sache, nicht die Rhetorik Vorstufe zur Dialektik sein kann, sondern diese vielmehr für jene die Grundbedingung und das eigentliche Lebenselement ist; sie übersieht auch, daß Platon, wenn ihm die wahre Rhetorik nichts als eine Laiendialektik gewesen wäre, derselben schwerlich ein so bedeutendes Interesse, wie er es offenbar in unserm Dialoge thut, würde zugewendet haben, da er die Praxis des Lebens immer nur insoweit in den Kreis seiner philosophischen Betrachtungen zieht, als er sie der Philosophie dienstbar zu machen oder vielmehr sie selbst zur Philosophie erheben zu können glaubt. Vielmehr verhält sich in seinem Sinne die wahre Rhetorik zur wahren Dialektik wie Äußeres zum Innern, wie das Wort zum Begriff; wäre es anders und hätte er der Redekunst eine so untergeordnete Stelle anweisen wollen, so würde er schwerlich Gottgefälligkeit als ihren höchsten Zweck gesetzt haben [30]); denn gewiß, ein höherer Zweck läßt sich weder für die Dialektik, noch für irgend eine andere Wissenschaft oder Kunst denken.

Daß weder in der Rhetorik, noch in der Dialektik, noch in der Liebe allein die alle Theile des Dialogs zusammenhaltende Einheit liegen kann, wird keines Beweises bedürfen, da die Theile nicht aus einander, sondern nur aus einem über allen stehenden und alle in sich fassenden Ganzen können erklärt werden. Aber auch wenn man, wie wir dies fast bei allen eben aufgezählten Bestimmungen bemerkten, eine jener drei Seiten entweder als das Hauptmotiv des Gesprächs, neben welchem die andern nur als gelegentliche, durch praktische Zwecke hervorgerufene Erörterungen verwandter Gegenstände hergehen, oder wol auch als jenes Ganze selbst ansieht, zu welchem die beiden andern sich als Theile verhalten, wird man Platon's Absicht gewiß verfehlen. Denn im erstern Falle erscheinen, wenn man die Rhetorik als Hauptmotiv betrachtet, die drei in schöner Abstufung aufeinander folgenden Reden von der Liebe nur als Beispiele der falschen und echten Beredtsamkeit, also als ein zufälliges, über Gebühr ausgeschmücktes Beiwerk; geht man aber von der Liebe oder auch von der Dialektik aus, so wird die doch so ernstlich gemeinte und gründlich durchgeführte

Entwickelung der wahren Rhetorik zu einer bloßen, den Kern des Gesprächs einschließenden Schale oder auch zu einem das Hauptbild anmuthig einfassenden Rahmen, der auch seinerseits mit schönen, aber dem Gegenstande des Bildes ganz fremden Figuren ausgeschmückt ist. Daß in dem einen wie in dem andern Falle der Dialog aufhören würde ein organisch vollendetes Kunstwerk zu sein, liegt eben so am Tage, als daß Platon ein so unkünstlerisches Werk nicht verfaßt haben könne. Aber keines jener drei Elemente verhält sich auch zu den beiden andern wie das Ganze zu seinen Theilen; am wenigsten die echte Rhetorik, die ja offenbar weder als das Ursprüngliche, noch als das Höchste, sondern als die gemeinschaftliche Frucht der philosophischen Liebe und der Dialektik anzusehen ist. Doch auch die Liebe kann dies höchste Princip nicht sein, da sie hier weder, wie im Gastmahl, psychologisch erklärt, sondern nur beschrieben, noch rein um ihrer selbst willen, sondern nur in ihrer Beziehung auf Dialektik und Rhetorik betrachtet wird, überdies aber diese beiden unmöglich der Liebe als Arten untergeordnet werden können. Eben so wenig kann endlich die Dialektik die allgemeine, alle Seiten zusammenfassende Idee des Dialogs sein, da dann die Beschreibung der einzelnen Arten und Formen der Begeisterung und Liebe überflüssig wäre; denn nicht jede Begeisterung und Liebe ist auf Dialektik und Philosophie gerichtet. Wäre wirklich, wie Schleiermacher annimmt, das Erwachen des philosophischen Triebes der Grundgedanke, so würde der Inhalt dieses Dialogs so ziemlich mit dem des Theätetos oder auch des Parmenides zusammenfallen und seine eigenthümlichsten Beziehungen unerklärt bleiben.

Die Gespräche aus Platon's reiferer Zeit, zu denen wir unsern Phädros vorläufig zu rechnen uns erlauben, haben überhaupt nicht den Zweck, einen einzelnen philosophischen Satz oder wol gar irgend eine praktische Wahrheit zu beweisen, sondern sie gehen alle von Gedanken aus, welche eine größere Reihe platonischer Anschauungen und Lehren in sich schließen und gewissermaßen seine ganze Philosophie, von einer bestimmten Seite her abgespiegelt, zusammenfassen. Ein solcher Mittelpunkt ist in unserm Gespräche offenbar die hier zuerst bei Platon in so klarer und entschiedener Weise auftretende Lehre

von der Ewigkeit nicht nur der Seele des Alls, sondern auch der Einzelseelen, woran sich sogleich die Darstellung der ursprünglichen Verschiedenheit der einzelnen Seelen anschließt, deren keine für die Aufnahme der höchsten Ideen schlechthin unempfänglich ist, jede aber dieselben in einer andern, ihrer Eigenthümlichkeit entsprechenden Weise auf sich wirken läßt. Das Bewußtsein dieser Ideen wird zwar in Allen naturgemäß durch die in schönen Menschengestalten am reinsten dargestellte Idee der Schönheit hervorgerufen und wirkt zuerst mit unmittelbarer Naturgewalt, indem sie eine unwiderstehliche, begeisterte Liebe zu ähnlich begabten Menschen in ihnen weckt, die indessen nichts Anderes ist, als Sehnsucht nach den verlorenen, ewigen Idealen. Aber in der Richtung, welche diese Begeisterung nimmt, und in den Idealen, denen sich die einzelne Seele zuwendet, offenbart sich sofort eine große Verschiedenheit, die nicht beseitigt werden kann, sondern anerkannt werden muß. Hieraus entspringt dann die sittliche Foderung, daß Jeder sein eigenes und Anderer eigenthümliches Seelenleben zu verstehen, auf das freieste und lebensvollste auszubilden und dem dieser Eigenthümlichkeit entsprechenden Ideale anzunähern strebe. Wie nun die höhere, sittliche Liebe der Beginn dieser Entwickelung ist, so ist ihre Vollendung die Philosophie oder die Erkenntniß des ewig unwandelbaren Seins der Ideen, und wie die Liebe nur dann eine echte ist, wenn sie ihren Gegenstand in seinem innersten Leben, in seiner tiefsten geistigen Eigenthümlichkeit ergreift und dieser gemäß ihn und sich selbst weiter auszubilden bemüht ist, so muß auch die Philosophie sich dadurch als eine echte und lebenskräftige bewähren, daß sie die Erkenntniß der Ideen in den dafür empfänglichen Seelen auf eine der Eigenthümlichkeit derselben entsprechende Weise durch das belehrende Wort zu wecken und auszubilden strebt. Dieser Unterricht muß aber, wenn er lebendige Frucht tragen soll, eine doppelte Seite haben, eine dialektische und rhetorische; er muß einerseits, von einer idealen Lebensansicht getragen, von der Anschauung des Einzelnen sich zur Allgemeinheit des Begriffs erheben und die Begriffe dann wieder in ihre besondern Arten zerlegen, um so theils jedem Einzelnen seine rechte Stelle anzuweisen, theils ein Verständniß des allgemeinen Lebens der Natur und des Geistes

in seinem innersten Grunde vorzubereiten; dies ist die Aufgabe der Dialektik. Andererseits muß der Unterricht sich genau der Eigenthümlichkeit des zu belehrenden jüngern Freundes anschließen und nur nach Maßgabe derselben auf ihn zu wirken suchen, ein Ziel, das am sichersten durch eine, die dialektische Gedankenerzeugung treu darstellende, mündliche Wechselrede zwischen dem Lehrenden und Lernenden erreicht wird; aber auch die weniger vollkommenen Formen der Mittheilung, die kunstvolle Einzelrede und die schriftliche Darstellung, können zu demselben Zwecke höchst wirksam werden, sobald sie von einer tiefern Seelenkenntniß ausgehen und jener lebendigen Wechselrede, als ihrem höchsten Muster nachgebildet sind. Dies ist das Geschäft der wahren Rhetorik.

Hiernach bestimmen wir als die Grundidee des Dialogs den Gegensatz des freiern und höhern Lebens der Seele, die in ureigener Kraft, ihrer eigenthümlichen Anlage gemäß, sich zu entwickeln und im freiesten Schöpfungstriebe, ihrer ursprünglichen Herrlichkeit sich erinnernd, ihr Ideal in sich selbst und Andern darzustellen strebt, und des ideenlosen Treibens des rein praktischen Verstandes, der, am Scheine und am Endlichen haftend, mit selbstsüchtiger Berechnung untergeordnete oder unsittliche Zwecke verfolgt und, weil er eines reich entwickelten, freiern Seelenlebens entbehrt, sein Denken und Thun nicht nach den ewigen Ideen, sondern nach einzelnen beschränkten, ganz äußerlich aufgefaßten oder eingelernten Vorschriften bestimmt.

In diesem Gegensatze laufen alle Fäden des Dialogs zusammen; er ist der Mittelpunkt, auf welchen alle seine Theile sich zurückbeziehen, und alle einzelnen Gegensätze, die uns im Laufe der Untersuchung entgegentreten, sind nur verschiedene Seiten desselben. Hierhin gehört zunächst der wiederholt hervortretende Gegensatz des wesenhaften Seins der Idee und des Scheins, oder, subjectiv aufgefaßt, des Wissens und der Meinung [31]), der mythisch auch durch die Entgegenstellung der Seelen, die in dem überhimmlischen Raume die Ideen schauten, und derer, die zu diesem Schauen kaum oder gar nicht gelangen konnten, dargestellt wird [32]). Aus diesem geht im praktischen Leben zunächst der Gegensatz der höhern und niedern

Liebe hervor, wobei ausdrücklich bei der letztern nicht blos die Seite der gemeinen Sinnlichkeit, sondern ganz besonders die begeisterungslose, falsche Klugheit hervorgehoben wird [33]), die, ohne unbedingte Hingebung an die Persönlichkeit des geliebten Gegenstandes, ihn nur als ein Mittel zu den unwürdigsten Zwecken, nicht als Selbstzweck ansieht und selbstsüchtig den Umgang mit dem Freunde nach verächtlichen Nützlichkeitsrücksichten regelt und beschränkt. Diese entgegengesetzte Beschaffenheit der Seelen erscheint dann, sobald Menschen auf Menschen durch das Wort, das ursprünglichste und wirksamste Organ der Mittheilung, zu wirken versuchen, als Gegensatz der echten und falschen Rhetorik. Jene hat die genaueste Kenntniß des Seelenlebens der Einzelnen in seiner unendlichen Mannichfaltigkeit und liebende Anerkennung seiner Eigenthümlichkeit zum Anfangspunkte [34]), zum Ziel aber eine Hingabe an den göttlichen Willen und eine diesem Willen entsprechende Wirksamkeit [35]); sie bewirkt durch geistweckenden Unterricht höhere Erkenntniß in den Seelen der Lernenden; ihr belebendes Princip ist die Dialektik, durch welche sie jeden Begriff scharf aufzufassen und in seine Bestandtheile aufzulösen gelernt hat; sie ist durch und durch philosophisch. Dagegen verfolgt ihr Gegentheil, die falsche Rhetorik, untergeordnete oder ganz verwerfliche Zwecke; sie kümmert sich nicht um die geistige Eigenthümlichkeit und die wahren Bedürfnisse Derer, zu denen sie redet; sie ruft durch Täuschung und Überredung, dem Scheine statt der Wahrheit nachjagend, falsche Meinungen, verkehrte Entschlüsse und Entscheidungen, unedle Gefühle und Leidenschaften hervor; sie wirkt ohne Philosophie und wahre Dialektik; ihr Rüstzeug ist ein zufälliges Aggregat willkürlich festgesetzter, weder auf Seelenkunde, noch überhaupt auf philosophische Anschauung gegründeter, rein äußerlicher und daher nur gedächtnißmäßig eingelernter Regeln, Formeln und Figuren aller Art; sie ist der Philosophie und dem höhern Seelenleben ganz fremd. Mit diesem Gegensatze sind nun wieder drei andere eng verbunden; zunächst der der positiven und negativen oder antilogischen, besonders durch Zenon von Elea und dessen megarische Nachtreter vertretenen Dialektik, der im Sophisten ausführlich erörtert wurde, hier aber nur kurz angedeutet wird, wobei diese falsche Dialektik

ausdrücklich als ein Zweig der falschen Rhetorik erscheint [36]). Aber auch der Gegensatz des lebendigen Wortes und des todten Buchstabens der Schrift, der hier, gegenüber der schon damals in bedenklicher Weise überhand nehmenden Vielschreiberei sophistischer Rhetoren und besonders auch der dem Platon besonders widerwärtigen Sitte der Logographie oder des Abfassens gerichtlicher Reden für Andere [37]), in aller Schärfe geltend gemacht wird, hängt mit jenem allgemeinern genau zusammen, obgleich er nicht ganz mit ihm zusammenfällt. Denn das gesprochene Wort ist das Lebendige, Freie, Ursprüngliche, der seelenvolle, Leben weckende, unmittelbare Ausdruck des Gedankens und des Gefühls, die Schrift dagegen das Todte, Starre, Abgeleitete, durch äußere Zeichen Vermittelte, das nur auf Die, welche dieser Zeichen kundig sind, und auch auf diese nur mittelbar, durch Abstraction, daher mit geringerer Kraft und Lebendigkeit, als die Rede, wirken kann. Diese nimmt Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit und Bildungsstufe Derer, denen sie gilt, und bekommt dadurch jene individuelle, frische Färbung, welche das Hauptmittel ihrer Wirksamkeit ist; die Schrift ist ein verallgemeinerndes Element, sie ist für Leser der verschiedensten geistigen Anlagen und Bildungsstufen bestimmt und spricht zu allen auf gleiche Weise, ohne ihre Verschiedenheit zu beachten. Das freie Wort kann sich selbst helfen und vertheidigen, die Schrift nicht; das heißt, der Redner kann seine Worte erläutern, begründen, durch dialektische Entwickelung der Gedanken nach allen Seiten hin gegen Misverständnisse sicherstellen; der Schriftsteller muß sich jede Misdeutung gefallen lassen, da das geschriebene Wort unabänderlich feststeht und ohne mündliche Erklärung oft unklar und unverständlich bleibt [38]). Daher theilt sich der philosophische Redner lieber durch das lebendige Wort, der unphilosophische lieber durch künstliche, nach todten Regeln ausgearbeitete Schriftwerke mit, weil es ihm weniger um bildende Wirksamkeit, als um Schaustellung seiner rhetorischen Kunst zu thun ist. Ein dritter Gegensatz ist endlich der zwischen dem belehrenden Wechselgespräch und der Einzelrede, oder zwischen dem dialogischen und akroamatischen Vortrage, gleichviel ob in Wort oder Schrift. Denn am reinsten stellt das Gespräch die Vorzüge der mündlichen Rede dar; deshalb ist auch

die schriftliche Darstellung nicht an sich verwerflich; aber nur dann, wenn sie nichts weiter sein will als eine Erinnerung an das gesprochene Wort und ein Abbild desselben, vermag sie diesem ähnlich, wenn auch schwächer, befruchtend und Gedanken weckend auf die Seelen der Leser zu wirken. Darum ist die dialogische Form der schriftlichen Darstellung, wie überhaupt die vollkommenste der ungebundenen Rede [39]), so namentlich die allein für philosophische Belehrung geeignete, weil die in ihr vorherrschende Methode wechselseitiger Gedankenerzeugung am meisten dem Wesen der Begriffe bildenden Dialektik entspricht. Aber nicht blos bei dem schriftlichen, auch bei dem mündlichen Vortrage ist das Gespräch die wirksamste und dem Ideal am meisten entsprechende Weise der Mittheilung, und die Einzelrede wird stets um so vollkommener sein, je mehr sie sich der Gesprächsform annähert [40]).

Kurz zusammengedrängt würde also Folgendes der Kern unsers Gesprächs sein: Die begeisterte Liebe der unsterblichen Seele zu dem an sich Schönen und Guten und die, von dieser Begeisterung getragene, freieste Ausbildung ihres eigenthümlichen Wesens ist die Quelle jedes höhern, gottgefälligen Lebens, besonders aber des reinsten, vollkommensten Geisteslebens, der Philosophie, deren geistiges Organ, die Dialektik oder die Kunst der Gedankenbildung, zugleich den Werth ihres äußern Organs, der wahren Beredtsamkeit, bedingt, die ihrerseits wieder in mündlicher, wie in schriftlicher Darstellung am vollkommensten in der Form der den innern Proceß der Begriffserzeugung in Worten nachbildenden Wechselrede erscheint. Schwerlich konnte Platon die mit dem Phädros beginnende Reihe seiner tiefsten, nach Zusammenfassung aller Seiten und Zweige der Philosophie strebenden Dialoge besser eröffnen, schwerlich seine Lehrthätigkeit sinniger einleiten und zugleich die dialogische Form seiner Schriften und damaligen Lehrvorträge treffender motiviren, als durch diesen Dialog, der die trefflichsten Andeutungen über den nothwendigen Einklang zwischen Inhalt und Form der wahren Philosophie und zugleich schon die Umrisse jener tiefer eindringenden philosophischen Erörterungen über das Wesen der Liebe und der Seele in sich faßt, die uns das Gastmahl und der Phädon bringen.

Sind wir aber wirklich berechtigt, unserm Dialog diese Stelle anzuweisen? Sollen wir der von Alters her überlieferten und noch in neuerer Zeit von bedeutenden Männern vertretenen Meinung entsagen, die im Phädros ein Jugendwerk unsers Platon sieht? Sollte das Gefühl so vieler seiner Leser und Verehrer, die sich früh daran gewöhnt haben, in diesem unvergleichlichen Kunstwerke die ersten, kühn und ahnungsvoll entworfenen Umrisse einer ganz neuen Weltanschauung und die noch gährende Begeisterung eines schon früh für Kunst und Schönheit schwärmenden, dann durch Sokrates für die Philosophie gewonnenen und nach den höchsten Idealen strebenden Dichterjünglings wahrzunehmen, auf bloßer Täuschung beruhen? Je verschiedener das Bild Platon's und seiner geistigen Entwickelung, ja seiner ganzen Philosophie sich gestaltet, je nachdem wir der einen oder andern Ansicht folgen, desto mehr muß die Entscheidnng dieser wichtigen Frage das Werk einer eben so unbefangenen als allseitigen Erwägung aller Gründe und Gegengründe sein.

Schon im Alterthume bestand über diesen Punkt eine doppelte Meinung; denn während Diogenes der Laërtier, wie es scheint, auf das Urtheil der gelehrten Kritiker Euphorion und Panaitios gestützt [41]), und der Neuplatoniker Olympiodóros [42]), wahrscheinlich auch im Einverständniß mit seinen Vorgängern Proklos und Damaskios, den Phädros als Platon's ersten Dialog bezeichnen, weist ihn Cicero [43]), der gewiß aus guten Quellen schöpfte, dem reifern Mannesalter unsers Philosophen zu. Wol nur, weil sie in dem viel gelesenen Diogenes stand, wurde die erstere Ansicht fast zu einer geheiligten Überlieferung, an welche bis auf die neuere Zeit Niemand zu rühren wagte. Dem leisen, allerdings nur einseitig begründeten Zweifel Tennemann's [44]) stellte Schleiermacher eine so glänzende und bestechende Vertheidigung der gewöhnlichen Annahme entgegen und wußte dieselbe so scharfsinnig zum Grundstein seiner ganz neuen und fest in sich geschlossenen Ansicht über die Reihenfolge und den innern Zusammenhang der platonischen Dialoge zu machen, daß seine Ansicht für Männer, wie Ast, Boeckh [45]), Brandis [46]), Schwalbe [47]), Gruppe [48]) und viele Andere maßgebend blieb und auch in der neuesten Zeit noch an Krische und Susemihl

warme Vertheidiger fand. Denn wenn Boeckh den Dialog schon Platon's zwanzigstem Lebensjahre zuweist (Ol. 92, 2, d. i. 408/409), Ast dagegen, der den Protagoras für den ersten Dialog hält, ihn eine Olympiade später geschrieben sein läßt, womit auch Krische übereinstimmt, so sind dies doch nur unwesentliche Modificationen derselben Grundansicht. Gegen diese erhob sich zuerst Socher mit seinem kerngesunden Urtheil; er wies aus innern und äußern Gründen nach, daß der Phädros nur ein Werk des reifsten Mannesalters sein könne und die Reisen Platon's nach Ägypten und Italien schon voraussetze, und fand zugleich in demselben eine Menge von Beziehungen auf seine erst nach Beendigung dieser Reisen erfolgte Begründung einer Philosophenschule. Obgleich nun diese, von K. F. Hermann und Stallbaum unbedingt gebilligte und mit neuen, gewichtigen Gründen unterstützte Ansicht, nach welcher die Abfassung unsers Dialogs etwa um das Jahr 388 (Ol. 97, 4), also in Platon's einundvierzigstes Lebensjahr fallen würde, sich mehr und mehr Bahn zu brechen angefangen hat, so steht ihr doch bei Vielen noch immer das doppelte Gewicht der einmal lieb gewordenen Überlieferung und der noch vielfach festgehaltenen Schleiermacher'schen Hypothese über die Stufenfolge und organische Verbindung der Dialoge entgegen, die mit seiner Meinung über den Phädros steht und fällt. Die Gründe, mit welchen diese von ihren Anhängern unterstützt wird, sind theils von der angeblichen Tradition, theils von einzelnen im Dialog selbst, wie man meinte, enthaltenen Andeutungen über seine Abfassungszeit, theils von seinem Charakter und ganzen Gedankenkreise, theils endlich von seinem Verhältniß zu den übrigen Gesprächen hergenommen.

Am schwächsten ist der auf die Überlieferung gebaute Grund; denn eine solche findet, wie selbst Schleiermacher anerkennt [49]), in der That gar nicht statt, da ihre beiden Gewährsmänner, Diogenes und Olympiodóros, ihre Behauptung dadurch, daß sie dieselbe nur durch subjective Gründe unterstützen, ausdrücklich als ein blos persönliches Urtheil aufstellen, das in keiner Weise für uns bestimmend sein kann. Und was für Gründe sind es doch, die sie anführen? Diogenes findet schon in der Aufgabe des Dialogs, der Liebe, etwas Jugendliches; als ob blos ein

junger Mensch über die Liebe philosophiren könne und als ob es überhaupt die Sache eines etwa zwanzigjährigen Jünglings zu sein pflege, sich von den ihn bewegenden Gefühlen nicht blos Rechenschaft zu geben, nicht blos über sie zu schwärmen, sondern sie mit klarstem Selbstbewußtsein auf ihre tiefsten Wurzeln im Leben der Seele zurückzuführen und sie ganz in das Reich der Ideen zu versetzen! Müßte da nicht mit gleichem Rechte auch das Gastmahl, das viel mehr in allen Theilen von dem Gedanken der Liebe durchdrungen ist, für ein Jugendwerk erklärt werden? Daß aber unser Gespräch eine viel höhere und umfassendere, wahrlich der männlichen Kraft des reifsten und tiefsten Denkers nicht unwürdige Aufgabe zu lösen suche, glauben wir im Obigen nachgewiesen zu haben. Noch wunderlicher beruft sich Olympiodóros auf den dithyrambischen Charakter des Dialogs, der ihm zugleich den Beweis liefert, daß Platon auch einmal Dithyramben gedichtet habe. Aber abgesehen von dieser lächerlichen Beweisführung [50]), wie war es doch nur möglich, die heitere Ironie, mit welcher Platon den Sokrates selbst über den dithyrambischen Flug seiner ersten Rede scherzen läßt [51]), so völlig zu verkennen und darüber den streng dialektischen, ruhig klaren, weder dithyrambischen, noch überhaupt poetischen Charakter eines guten Theils des Dialogs ganz zu übersehen! Wir haben es also hier gar nicht mit geschichtlichen Zeugnissen, sondern nur mit persönlichen Ansichten zu thun, die nicht einmal den schon an sich sehr bedingten Werth einer alten Überlieferung in Anspruch nehmen können. Denn wenn auch die Stelle des Diogenes, wo er sich auf das Zeugniß des Panaitios beruft, weniger verderbt wäre, als es, nach Stallbaum's scharfsinnigen Erörterungen, der Fall zu sein scheint [52]), so würde daraus noch immer nicht folgen, daß nicht auch jener gelehrte Stoiker blos ein persönliches, wenngleich vielleicht etwas besser motivirtes Urtheil ausgesprochen habe. Viel wahrscheinlicher aber ist es, daß, wie man überhaupt damals, weder über die Zeitfolge, noch die Echtheit der Dialoge, kritische Untersuchungen anzustellen pflegte, sondern sie, ohne alle Rücksicht auf ihre Entstehungszeit, nach ihrem Inhalte in Trilogien oder Tetralogien zusammenordnete, so auch Panaitios mit dem Phädros, weil er ihm die wesentlichsten platonischen Lehren in einer nicht

durchweg streng dialektischen, mehr propädeutischen Weise zu umfassen schien, seine Zusammenstellung platonischer Gespräche begonnen habe, ohne damit seine Ansicht über die Zeit seiner Entstehung aussprechen zu wollen. Nichts Anderes liegt ja auch in dem Urtheil jener andern Kritiker, die, wie Diogenes anführt, in ihren Sammlungen den Phädros voranstellten [53]), gleichwie wieder Andere bald dem Timäos, bald dem Theätetos oder Euthyphron, bald gar dem unechten Theages oder Kleitophon unter sämmtlichen Gesprächen die erste Stelle anwiesen [54]), während Thrasyllos mit richtigerm Gefühl den Phädros mit dem Parmenides, Gastmahl und Philébos zu einer Tetralogie verband [55 a]).

Jenen unklaren und unsichern Behauptungen steht dagegen ein klares und zuverlässiges Zeugniß, das des Cicero, gegenüber, der den Phädros in eine Zeit verweist, wo sowol Isokrates, als auch Platon selbst schon im höhern Mannesalter standen, eine Bestimmung, die ganz vortrefflich auf die Zeit nach der Beendigung der ersten italischen Reise, also auf das Jahr 389, paßt. Zu diesem Zeugniß gesellt sich aber noch ein anderes, mehr mittelbares, doch von nicht geringerer Beweiskraft. Das einzige Gespräch, über welches eine Überlieferung bestand, daß es noch zu Lebzeiten des Sokrates abgefaßt worden sei, ist der Lysis [55 b]); da nun gerade dieser kleine Dialog das dem Phädros sehr nahe verwandte Thema von der Freundschaft behandelt, so würden gewiß beide, wenn sie derselben Zeit angehörten, sich in gleichem Gedankenkreise bewegen und ihren Gegenstand ungefähr von derselben Seite auffassen. Nun aber finden wir Platon im Lysis, wie uns die Betrachtung dieses Dialogs zeigte, in seinen Ansichten von der Freundschaft im Ganzen noch auf dem sokratischen Standpunkte, über den er sich allerdings schon hier und da in einzelnen ahnungsvollen Blicken zu erheben anfängt; von der eigenthümlich platonischen Dialektik und von seiner Ideenlehre, wie beide im Phädros schon völlig ausgebildet vor uns liegen, ist aber dort noch keine Spur. Hieraus geht hervor, daß der Lysis nicht nach dem Phädros geschrieben sein kann, wenn man nicht dem Platon eine gesetzmäßig und stetig fortschreitende Geistesentwickelung völlig absprechen will. Aber nicht minder unwahrscheinlich ist es, daß

er in den wenigen Jahren, in denen er des persönlichen Unterrichts des Sokrates genoß, den in der That ungeheuern Fortschritt vom Lysis zum Phädros gemacht haben sollte. Wollen wir also nicht den Lysis, mit Ast und Andern, geradezu für unecht erklären, so werden wir zugestehen müssen, daß der Phädros dieser Periode nicht angehören kann.

Von entscheidendem Gewicht würden dagegen bestimmte, in dem Dialog selbst enthaltene Andeutungen über die Zeit seiner Abfassung sein. Eine solche glaubte man nun besonders in der Art, wie hier des Lysias und Isokrates gedacht wird, gefunden zu haben. Denn jener wird als Verfasser künstlicher Prunkreden verspottet, wogegen seiner viel vollendetern Gerichtsreden, die sich nicht blos durch anmuthige Fülle, Einfachheit, Anmuth und durchsichtige Klarheit des Ausdrucks, sowie durch lebensvolle Frische der Erzählungen und Charakterschilderungen, sondern auch durch Wahrheitsgefühl, sittlichen Ernst und biedere, patriotische Gesinnung auszeichnen, gar keine Erwähnung geschieht. Überhaupt ist die ihm in den Mund gelegte erotische Rede so wenig des großen Redners würdig und so matt und dürftig in Gedanken und Form, ganz abgesehen von ihrem unsittlichen Inhalte, daß sie, weit eher dem Standpunkte des Anfängers als dem des vollendeten Meisters entspricht. Ihm gegenüber erscheint Isokrates als ein mit edlern Geistes- und Herzensanlagen reich begabter, von göttlichem Triebe zur Philosophie beseelter Jüngling, von welchem Sokrates weissagen darf, daß er dereinst nicht nur alle frühern Redner wie Knaben hinter sich zurücklassen, sondern nach noch Höherm, also nach der Weisheit selbst, trachten werde. Diese Urtheile über beide Redner passen nun allein, insofern sie überhaupt passen, auf die zwischen 409 und 404 liegenden Jahre; denn damals stand Lysias, der, wahrscheinlich 459 geboren [56]) und schon in seinem sechzehnten Jahre nach der athenischen Pflanzstadt Thurii ausgewandert, von dort nach dem für Athen so unglücklichen sikelischen Kriege nebst der ganzen athenisch-demokratischen Partei 412 vertrieben und nach Athen zurückgekehrt war, von wo ihn als einen der eifrigsten Demokraten schon 404 die Schreckensherrschaft der Dreißig wieder auf ein Jahr verjagte, noch im Beginn seiner rhetorischen Wirksamkeit zu Athen,

wohin er soeben durch Eröffnung einer Schule der Beredtsamkeit die sikelische Rhetorik des Tisias, den er in Thurii hörte, verpflanzt hatte. Damals wirkte er noch am meisten auf dem Felde der Prunkberedtsamkeit und schrieb auch wol kleine erotische Reden [57]); später, seit er mit seinem Meisterstücke, der Rede gegen Eratosthenes, zum ersten und letzten Mal selbst vor Gericht aufgetreten war, wandte er sich mehr und mehr der gerichtlichen Logographie zu [58]). Isokrates dagegen, 436 (Ol. 86, 1) geboren [59]), also ein um sieben Jahre älterer Jugendfreund unsers Platon [60]), war damals zwar schon ein Dreißiger, aber in Rede und Schrift noch nicht öffentlich hervorgetreten [61]), sodaß man noch das Beste von seinen glücklichen Anlagen hoffen konnte. Wäre es nun wol gerecht gewesen, so fragt Mancher mit Schleiermacher, den Lysias noch in einer Zeit, wo er die Prunkberedtsamkeit längst aufgegeben hatte und nur noch Gerichtsreden schrieb, wegen einiger frühern, vielleicht längst vergessenen und von ihm selbst verworfenen Versuche auf dem Felde der erotischen Rhetorik, so hart mitzunehmen? Durfte Platon die spätern, vollendetern Leistungen des gefeierten Redners so ganz übersehen und sich nur an seine noch unreifen Anfänge halten? Und wäre nicht ein solcher Angriff gegen einen siebenzigjährigen Greis (denn in diesem Alter stand Lysias im Jahre 389), so fügen Andere hinzu, höchst rücksichtslos gewesen, um so mehr, da derselbe sich in gefahrvoller Zeit als wahrer Volksfreund bewährt hatte? Können wir einem Platon solche Lieblosigkeit zutrauen? Wäre es nicht auch geradehin lächerlich, bemerkt Susemihl, an einen Greis die Ermahnung zu richten, er möge sich ernstlicher mit der Philosophie beschäftigen? Aber auch die Weissagung über Isokrates, sagt Schleiermacher, erscheint zu einer Zeit, wo dieser schon ein Mann von beinahe funfzig Jahren war und sich längst als Verfasser kunstvoller Reden einen Namen gemacht hatte, entweder lächerlich oder verkehrt; lächerlich, wenn er die Hoffnungen des Sokrates wirklich erfüllt hätte, verkehrt, wenn er hinter ihnen zurückgeblieben war, weil ja dann Platon wissend und absichtlich dem Sokrates eine falsche Weissagung untergeschoben hätte. Oder, bemerken Andere, hätte Platon hinter jener Weissagung etwa eine Auffoderung an Isokrates ver-

stecken wollen, er möge den aufgegebenen bessern Weg wieder betreten, so wäre auch eine solche Ermahnung an einen bald funfzigjährigen, gewiß längst mit sich fertigen Mann übel genug angebracht gewesen.

Aber alle diese Betrachtungen beruhen im Grunde auf derselben Täuschung, die Ast zu der wunderlichen Behauptung verleitete, der Phädros könne nicht später als 406 geschrieben sein, weil in demselben sowol des Lysias Bruder, Polemarchos, der 404 unter den Dreißig hingerichtet wurde, als auch Sophokles und Euripides, die beide 406 starben, noch unter den Lebenden aufgeführt werden [62]). Man verwechselt nämlich die Abfassungszeit des Dialogs mit der Zeit, in welche Platon das Gespräch zwischen Sokrates und Phädros versetzt. Konnte er denn, ohne ganz offenbare Verwirrung der Zeiten, in den Jahren, die zwischen 410 und 405 liegen (denn allerdings muß das Gespräch als in dieser Zeit gehalten gedacht werden), den Lysias eine andere Rolle spielen lassen, als die eines vorzugsweise in Prunkreden sich ergehenden Rhetors, gleichviel, welche Richtung er später genommen haben mochte? Und konnte Sokrates über den jungen, viel versprechenden Isokrates damals etwas Anderes aussprechen, als eine Verheißung, gleichviel, ob die Zeit sie später erfüllt haben mochte, oder nicht? Allerdings ist zuzugeben, daß Platon, wenn beide Redner zu der Zeit, da er den Dialog schrieb, dem Bilde, das er hier von ihnen entwirft, gar nicht mehr geglichen hätten, ihrer entweder überhaupt nicht oder doch in anderer Weise würde gedacht haben; er hätte den Lysias, wäre derselbe ein wirklich philosophischer Redner geworden, schwerlich noch als den Vertreter der unechten, unphilosophischen Rhetorik dargestellt, und die Auffoderung, die Sokrates durch Phädros an ihn richtet, sich mehr mit der Philosophie zu beschäftigen, wäre wol unterblieben; eben so wenig hätte er über den Isokrates, wäre dieser der Philosophie ganz untreu geworden, so schöne Verheißungen aussprechen lassen. In der That aber ist keines von beidem der Fall. Mögen wir immerhin dem Lysias zutrauen, daß er im vorgerücktern Alter sich der erotischen Tändeleien enthalten habe, mögen wir auch seinen besten Gerichtsreden eine große Vollendung der Form zugestehen, Eins blieb ihm immer ver-

sagt, jener begeisternde Schwung der Gedanken und des Ausdrucks, jene ideale Lebensansicht, jene tiefere Auffassung ethischer Wahrheiten, die Platon als das philosophische Element der Beredtsamkeit bezeichnet und in so hohem Maße bei dem großen Perikles findet. Selbst Dionysios, des Lysias Bewunderer, der ihm sonst keine einzige Rednertugend abspricht, vermißt doch bei ihm, außer der hinreißenden Kraft der leidenschaftlich erregten Rede, auch Großartigkeit und Erhabenheit der Gedanken und des Ausdrucks [63]). Noch mehr aber als in den Gerichtsreden, war dies in den Prunkreden der Fall, denen er auch in seinem höhern Alter keineswegs entsagte; vielmehr hatte er, worauf auch Stallbaum aufmerksam macht, nicht lange vor der Zeit, in welche wir die Abfassung des Dialogs setzen, wahrscheinlich 393, seine noch vorhandene Leichenrede auf die im korinthischen Kriege gefallenen Athener verfertigt; nun vergleiche man einmal diese glatte, fein abgezirkelte Rede, ihre steif symmetrischen, fast im Tanzschritt einhergehenden, zweigetheilten Perioden, ihre falsche Sentimentalität und ihre ganz der gewöhnlichsten Lebensansicht entnommenen Reflexionen mit dem hohen Geiste, der in der erhabenen Leichenrede des Perikles bei Thukydides waltet, so wird man unsern Platon verstehen, wenn er jenen großen Mann so weit über einen Lysias und seines Gleichen erhebt. Gewiß liegt also darin kein Unrecht, daß dieser hier als Vertreter der epideiktischen mehr als der gerichtlichen Beredtsamkeit erscheint, obgleich auch dieser mehrmals gedacht wird [64]), und daß eine Erörterung, in welcher die Liebe ein so wesentliches Moment ist, zunächst an einen der frühern Manier jenes Redners nachgebildeten erotischen Vortrag angeknüpft wird. Wem nun aber dennoch diese Nachbildung (denn nur für eine solche, nicht für ein wirkliches Product des Lysias, können wir sie nach K. F. Hermann's erschöpfender Erörterung dieses Gegenstandes halten) [65]), noch zu viel gehässige Übertreibung zu enthalten scheint, der möge doch an Werke, wie Platon's Dialoge sind, nicht den überdies dem Alterthume fremden Maßstab der Sentimentalität legen, sondern bedenken, daß dieselben, wie wir schon zum größern Hippias bemerkten [66]), mehr Dichtungen als geschichtliche Berichte sind, weshalb in ihnen, wie in den Komödien des Aristophanes, die einzelnen Personen,

bei aller Schärfe der Charakterzeichnung, doch zugleich als typisch-symbolische Vertreter löblicher oder verwerflicher Zeitrichtungen geschildert und oft mit Zügen ausgestattet werden, die nicht ihnen allein und vielleicht ihnen selbst in einem geringern Maße zukommen, als dem Schwarme ihrer Anhänger. Wo aber hätte wol Platon einen bedeutendern Vertreter der unphilosophischen Rhetorik und namentlich der ihm, wie wir wissen, so verhaßten Logographie finden können, als den Lysias? Aber auch Isokrates war um die Zeit, wo Platon seine Schule gründete, noch keineswegs hinter den früher erweckten Hoffnungen zurückgeblieben; im Gegentheil war er gerade damals auf dem besten Wege, indem er sich von der sikelischen Rhetorik, wie wir sie noch in seinen ersten Reden finden [67 a]), und von der Gerichtsberedtsamkeit mehr und mehr zurückzog, wogegen er der Redekunst durch umfassende geschichtliche, politische und philosophische Studien einen tiefern Gehalt zu geben und so die sogenannte epideiktische Redegattung zu einer höhern Sphäre zu erheben versuchte, ein Streben, dessen reifste Frucht die treffliche, nach langen Vorarbeiten etwa um 380 vollendete Festrede, Panegyrikos, war. Nehmen wir mit Stallbaum, was gewiß sehr wahrscheinlich ist, an, daß in diese Zeit die Herausgabe der kleinen Schrift des Isokrates gegen die Sophisten fällt, die gleichsam ein Absagebrief an die sophistische Rhetorik ist und manche sokratisch-platonische Anklänge enthält [67b]), so würde die Weissagung über jenen Redner gerade durch diesen bedeutenden Fortschritt desselben trefflich motivirt sein, viel besser als zu einer frühern Zeit, wo er noch ebensowol ein Redenschreiber war, wie Lysias. Allerdings entsprechen des Isokrates spätere Leistungen nicht ganz dem hohen Ziele, das er selbst sich früher gesteckt hatte; er hält zwar immer noch die Philosophie sehr hoch, aber sie ist ihm nicht der höchste Zweck, sondern nur das wirksamste Mittel der Rhetorik und Politik; die Naturphilosophie ist ihm, etwa wie dem Sokrates selbst, eine für das Leben unfruchtbare, unpraktische Träumerei, ja selbst die Geometrie und Astronomie haben ihm nur den Werth pädagogischer Bildungsmittel, die ganze Philosophie besteht ihm in Ethik und Politik [68]); aber davon konnte Platon, als er seinen Dialog schrieb, noch nichts wissen. Wenn

er nun sein Urtheil über Isokrates dem Sokrates als eine Weissagung in den Mund legt, wer möchte darin wol mit Schleiermacher eine Lächerlichkeit und nicht vielmehr die feinste Art des Lobes finden? Ja selbst, wenn man in derselben, was gar nicht unwahrscheinlich ist, eine dem Lobe beigemischte Auffoderung lesen will, sich rücksichtslos und mit ganzer Seele, ohne schwankende Halbheit, der Philosophie hinzugeben, so wird eine solche Erinnerung an den im reifsten Mannesalter doch immer noch rüstig und mit jugendlicher Kraft vorwärts strebenden Redner durchaus nicht unpassend erscheinen. In der That werden aber auch solche Beurtheiler des Isokrates, welche mehr seine unleugbaren Schwächen als seine Tugenden hervorzuheben geneigt sind, schwerlich in Abrede stellen wollen, daß er wirklich, wie Sokrates verkündet, die fremde sikelische Rhetorik verdrängt habe und durch seine viel besuchte Schule, wie durch seine Schriften der Begründer einer ganz neuen, gediegenern, eigenthümlich attischen Redekunst geworden sei, einer Kunst, die, auf einem tiefern ethischen Grunde ruhend, von freiestem Überblick über die Weltverhältnisse gehoben und das Einzelne stets an höhere und allgemeinere Beziehungen anknüpfend, zugleich die starre Symmetrie des Satzbaues der sikelischen Rhetorik zu einer lebendig gegliederten, harmonisch gefügten Periodik fortbildend, noch in den letzten Tagen der griechischen Freiheit durch seine Schriften einen Redner wie Demosthenes bilden helfen konnte [69]).

Während also in der Erwähnung der beiden Redner kein Beweggrund für uns liegen kann, den Phädros zu einem Jugendwerke Platon's zu machen, weisen andere, ebenfalls in dem Dialog enthaltene Andeutungen entschieden auf eine spätere Zeit hin. Hierhin gehört zunächst die schon von Tennemann geltend gemachte Einflechtung ägyptischer Mythen und Sprüchwörter [70]), in einer Weise, die ein aus persönlicher Anschauung jenes Landes geschöpftes Interesse kaum verkennen läßt [71]). Hierhin gehört aber auch die überall wahrnehmbare, vertraute Bekanntschaft mit dem Pythagoreismus, auf die wir später zurückkommen werden und die uns zu dem Schlusse berechtigt, daß Platon damals nicht allein das Buch des Philolaos gelesen, sondern auch die Anhänger jener Lehre in ihrer

italischen Heimat besucht hatte [72]). Somit sprechen alle äußern Gründe weit mehr für als gegen die spätere Abfassung des Phädros.

Dennoch würde ein blos auf solche Gründe gestützter Beweis weder vollständig noch unwiderleglich sein. Vielmehr muß der Dialog selbst, seine Form und sein Inhalt, sowie sein Verhältniß zu den übrigen Gesprächen und zu der ganzen Entwickelung der platonischen Philosophie die letzte Entscheidung geben, weshalb auch die Anhänger der überlieferten Meinung auf diese innern Gründe das meiste Gewicht legen. Aber gerade auf diesem Felde erscheint ihre Beweisführung oft so einseitig und zum Theil sich selbst widersprechend, daß sie selbst den Gegnern die besten Waffen zur Bekämpfung ihrer Ansicht in die Hand geben. Zunächst berufen sie sich, wie schon vor Alters Diogenes und Olympiodoros, auf den jugendlichen, unreifen, fast poetischen Charakter des Dialogs, den sie, wie in der ganzen Anschauungs- und Vorstellungsweise, so namentlich im Ton und in der Sprache desselben bemerkt haben wollen. Überall findet Schleiermacher die Spuren dieser Jugendlichkeit, bald in einem gewissen apologetischen Trotze und in einer prahlerischen Neigung zum Epideiktischen, die sowol in den übermäßig gehäuften Reden, als in dem allzu großen Aufwande von Mitteln zur Bekämpfung des Gegners und in vorlauter Freude über die Entdeckung einiger neuer Wahrheiten hervortrete, bald in der Üppigkeit des scenisch-mimischen Beiwerks und der vielen Abschweifungen, bald in der etwas zu gesuchten Lebhaftigkeit des Dialogs und dem übermäßigen Gebrauche des Feierlichen und Pathetischen, namentlich in den häufigen Anreden an die Götter, bald in der Unbeholfenheit der Übergänge besonders in der zweiten Hälfte, bald endlich in der mangelhaften Methode, die hier noch weniger reif und ausgebildet erscheine, als in irgend einem andern Dialog. Dagegen glaubt Ast weniger in den Mängeln, als in den hervorstechendsten Vorzügen des Gesprächs, in seinem erhabenen, prophetisch schon zu den höchsten Problemen der Metaphysik aufsteigenden Gedankenfluge, in seiner idealen Begeisterung für das Schöne und in der nicht weniger plastischen als sinnbildlichen Ausschmückung des Mythos den noch in einer poetischen Welt-

anschauung lebenden Jüngling zu erkennen. Grade umgekehrt setzt Krische das Jugendliche nicht allein mit Schleiermacher in die allzu große Üppigkeit der künstlerischen Ausschmückung, sondern besonders darein, daß Platon hier sowol den Sokrates selbst mit größerer geschichtlicher Treue, als irgendwo anders, ohne alle Idealisirung nach dem Leben gezeichnet, als auch dessen dialogische Methode in ihrer vollen Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt habe. Hieraus folge nämlich, daß der Schüler damals noch das Bild des Lehrers beständig vor Augen hatte. Ja, dieser reine, bei dem Jünglinge vorausgesetzte Sinn für geschichtliche Wirklichkeit dient ihm dann wieder durch einen ganz eigenthümlichen Cirkelschluß zum Beweise, daß die Rede des Lysias einer Schrift dieses Redners wörtlich entlehnt, nicht, wie es doch sonst Platon's Art ist, frei nachgebildet sei. Besonders aber soll sich in dem Mythos von dem Leben der Seele vor der Geburt der Jüngling und Anfänger in der Philosophie verrathen. Weil das Bewußtsein des philosophischen Triebes in dem angehenden Denker noch mächtiger gewesen sei, als die Beherrschung des philosophischen Stoffes, soll er, wie Schleiermacher meint, gezwungen gewesen sein, diesen Stoff, den er mit seiner Dialektik noch nicht habe überwältigen können, mythisch zu gestalten. Den sich leicht darbietenden Gegengrund, daß doch gerade in jenen Dialogen, die allgemein als Erzeugnisse seiner reifsten und vollendetsten Periode anerkannt werden, ganz ähnliche Mythen vorkommen, sucht Krische dadurch zu entkräften, daß er zwei Arten der mythischen Darstellung bei Platon unterscheidet; in seinen frühern Dialogen nämlich lasse er den Mythos eintreten, sobald er mit der Dialektik noch nicht durchzudringen und seine Begriffe noch nicht in strengerer Form auszuprägen vermöge, wogegen er später, als er der Dialektik vollkommen mächtig gewesen sei, nur noch solche Dinge mythisch einkleide, die überhaupt eine vollkommene Sicherheit der Erkenntniß und eine dialektische Behandlung nicht zulassen, wo also keine philosophische Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit zu erreichen sei, wie etwa bei der eben deshalb in der Form eines Mythos vorgetragenen Kosmologie im Timäos. Im Phädros aber habe er nur deshalb von der Seele mythisch geredet, weil er das Wesen derselben noch nicht so genau, wie

später im Phädon, erkannt und noch nicht mit so dialektischer Schärfe über philosophische Dinge habe reden können, wie in den reifern Dialogen. In den Worten aber, in denen Sokrates seines Mythos wie eines heitern Scherzes gedenkt, der wol auch etwas Wahrheit enthalten möge, dessen Hauptgewinn er aber doch in die dialektische Begriffsbestimmung der Liebe zu setzen scheint [73]), findet Susemihl ein ausdrückliches Zugeständniß jener Ungeübtheit in der Dialektik und fragt, wie doch Platon, hätte er damals schon den Parmenides und Sophisten geschrieben, noch eine solche Ungeübtheit vorschützen könne.

Wie subjectiv diese ganze Betrachtungsweise ist, geht schon daraus hervor, daß sie von Verschiedenen durch ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Motive begründet wird. Bald soll die geschichtliche Treue der Charakterschilderung, bald wieder die idealisirende Auffassung und Behandlung des Stoffes den Jüngling verrathen, und in dem Mythos der zweiten sokratischen Rede erkennt der Eine ein Werk der Noth und der Unfähigkeit eines Anfängers, über philosophische Dinge philosophisch zu reden, der Andere ein vollendetes dichterisches Kunstwerk, wie es Platon nur in einer Zeit habe schaffen können, wo er erst eben zu dichten aufgehört hatte. Von Allen aber wird, gerade wie von ihren Vorgängern im Alterthume, nur die rhetorisch-poetische Seite des Dialogs ins Auge gefaßt und dagegen die meisterhafte Ruhe und Klarheit, mit welcher besonders im zweiten Theile die Erörterung festes und sichres Trittes zum Ziele fortschreitet, sowie die reife, vollendete Methode der Untersuchung übersehen, die weder, wie noch im Theätetos und Parmenides, mit einer wenigstens formell ungelösten Frage abschließt, vielmehr ihren Gegenstand vollständig erschöpft, noch auch, wie im Sophisten und Staatsmann, sich schleppendes Ganges auf mühsamen Umwegen fortbewegt. Wie war es doch möglich, hier die sichere Hand des vollkommen durchgebildeten Meisters zu verkennen? und wie mochte nur Krische einem Philosophen, der nicht nur von der Dialektik eine eben so neue als klare Ansicht hat, die noch dazu wörtlich mit Dem übereinstimmt, was er in den Dialogen seiner reifsten Periode über diesen Punkt sagt [74]), sondern der auch die dialektische Kunst selbst so meisterhaft zu handhaben ver-

steht, Mangel an dialektischer Fertigkeit beimessen und in jenen heiter ironischen Worten, in denen Sokrates dem anmuthigen Spiel seiner Dichtung nur eine beschränkte Wahrheit zuerkennt, ein ernst gemeintes Zugeständniß dieser Ungeübtheit finden? Aber eben so wenig ist auch in der strengen Einfachheit und Klarheit des Planes, in der äußerlich eben so einfachen als innerlich reichen und lebensvollen Ausführung, in der wundervollen Harmonie der Darstellung, in welcher Stoff und Form einander auf das genaueste entsprechen und das Anmuthige mit dem Erhabenen zur reinsten Schönheit verschmolzen ist, die Kunst des reifen Meisters zu verkennen, eine Kunst, die gerade am meisten in der weisen, sich selbst beherrschenden Beschränkung hervortritt. Eben in jenen Dialogen, die allgemein als Jugendwerke Platon's anerkannt werden, im Protagoras und seinen Vorläufern Lysis, Charmides und Laches, auch im Euthydemos, finden wir am meisten jene jugendliche Überfülle und Überladung bald mit Personen, bald mit anderm mimisch-dramatischen Beiwerk, die Schleiermacher am Phädros rügt, und wenn Susemihl den Protagoras hinsichtlich der künstlerischen Vollendung dem Phädros ganz gleichstellt, so mag dies immerhin bedingt zugegeben werden, doch wird bei näherer Prüfung der erste Dialog im Vergleich mit dem zweiten bald erscheinen wie das Werk eines Jünglings, der durch großartige Mannichfaltigkeit und überreiche Fülle zu wirken sucht, gegen das mit den einfachsten Mitteln die mächtigste und nachhaltigste Wirkung erzielende Kunstwerk des reifen Mannes. Daß in der That, sobald wir nur die Grundidee des Dialogs richtig auffassen, keiner seiner Theile überflüssig ist, daß jene Idee selbst in den scheinbar überflüssigen Abschweifungen sich rein und klar abspiegelt, wird sich nachher zeigen, womit dann auch die meisten Rügen Schleiermacher's über die von ihm bemerkten Jugendlichkeiten des Styls in sich selbst zusammenfallen, um so mehr, da Sokrates hier, wie immer, sich mit scherzender Parodie der poetisch-rhetorischen Manier seines Gesprächsgenossen Phädros anbequemt [75]). Gerade in seiner philosophischen Erstlingsschrift würde er nicht nur, wie Hermann treffend bemerkt, eine dithyrambische Prosa um so ängstlicher vermieden, er würde sie vor allen Dingen nicht mit so feiner Besonnen-

heit, die immer dicht an der zarten Grenzlinie des poetischen Ausdrucks hinstreift, ohne sie je zu überschreiten, angewendet haben. Krische aber, der in dem Dialog eine so treue Charakterzeichnung des Sokrates findet, tritt dabei nicht nur mit Schleiermacher und Ast, sondern gewissermaßen mit sich selbst in Widerspruch; denn wollte Platon hier seinen Lehrer wirklich ganz nach dem Leben darstellen, durfte er da wol den nüchternen, verständigen Weisen, der überdies schon als ein ziemlicher Sechziger gedacht werden muß, noch in dem Tone eines enthusiastischen Jünglings reden lassen? durfte er ihm, dem Feinde langer Reden[76]), der erst kurz vor seinem Tode Mythen (im weitesten Sinne des Wortes, wonach auch Fabeln Mythen heißen) nach Äsopos dichtete[77 a]), jene Reden und noch dazu jenen tiefsinnig schwärmerischen Mythos in den Mund legen, über den Sokrates, hätte er ihn gelesen, wol noch mehr den Kopf würde geschüttelt haben, als er es über den Lysis gethan haben soll? In der That ist gerade diese Einführung symbolisch-allegorischer Mythen, wie sie im größern Maßstabe zuerst im Gorgias vorkommt (denn im Protagoras trägt nicht Sokrates, sondern der Sophist eine mehr historische als philosophische Lehrfabel vor), für uns ein sicheres Kennzeichen, daß die Dialoge, die solche Mythen enthalten, einer spätern Zeit angehören, in welcher Platon den Sokrates nicht mehr mit geschichtlicher Treue, sondern idealisirend darstellt. Wenn man sich nun erinnert, daß der Mythos im Gorgias sich noch ganz an den Volksglauben vom Hades, Elysion nnd Tartaros anschließt, während der im Phädros nicht etwa noch, wie Ast und Gruppe meinen, auf der Grundlage der homerischen Weltanschauung ruht[77 b]), vielmehr das Werk frei gestaltender, aus dem Volksglauben und der pythagoreischen Lehre aufgenommene Elemente selbständig verarbeitender Kunst ist, so wird man nicht geneigt sein, den Gorgias für später als den Phädros zu halten. Dagegen beruht Krische's Ansicht von Platon's doppelter Behandlung des Mythischen auf einem Vorurtheil, das Alle mit ihm theilen[78]), die in jenen herrlichen Lehrdichtungen in Prosa mehr einen Mangel als einen Vorzug unsers Philosophen, im besten Falle aber nur etwa ein anmuthiges Beiwerk und ein geniales Spiel der Phantasie er-

blicken, während sie doch in der That nicht nur Erzeugnisse der reifsten und vollendetsten Kunst sind, sondern auch die höchste Blüte der platonischen Speculation enthalten, in welcher das Denken sich zur idealen Anschauung der höchsten Wahrheiten steigert, und welche eben deshalb in den frühesten Dialogen noch gar nicht vorkommen. Nirgends flicht Platon seine Mythen blos als Nothbehelf ein, weil er sich etwa der Dialektik noch nicht mächtig weiß, oder wol gar, wie man hier und da gemeint hat, um die Angriffe der Sophisten mehr zu umgehen als zu widerlegen, und weil es gefährlich gewesen wäre, die reine, unverhüllte Wahrheit zu sagen [79]). Vielmehr bewegen sich alle Mythen, die nicht bloße didaktische Parabeln sind, wie der im Protagoras und in gewissem Sinne auch die herrliche Dichtung der Diotima von der Geburt des Eros, auf Gebieten, die der Dialektik entweder zu jener Zeit, wie bei naturphilosophischen Fragen, wegen der nicht ausreichenden Erfahrung noch unzugänglich waren, oder auch an sich selbst verschlossen sind und bleiben werden. Zu solchen Gebieten, auf denen Glaube und fromme Ahnung noch immer die Stelle des philosophischen Wissens vertritt, gehört das Ewige und Vorweltliche, das selige oder unselige Leben der Seelen vor der Geburt und nach dem Tode, das Göttliche und Absolute, insofern es an und für sich selbst betrachtet wird, das wesenhafte Sein der unwandelbaren, ewig nur sich selbst gleichen, farblosen, einfachen, über die Welt des Werdens erhabenen Ideen. Hier ist die Sphäre des platonischen Mythos, während die Dialektik nicht das reine Ansichsein des Göttlichen ergründen, sondern die Idee nur als eine erscheinende, als die ewige Einheit in der Mannichfaltigkeit des einzelnen, vergänglichen Daseins ihrer Betrachtung unterwerfen kann. Nicht anders ist es auch in unserm Dialog.

Wenn wir also gerade darin, daß Platon, als er den Phädros schrieb, seine erhabenen Gedanken schon in der Form einer sie weniger verhüllenden als rein und klar abspiegelnden, mit reifer Kunst ausgeführten Dichtung vorzutragen verstand, einen starken Beweis für die spätere Abfassung des Dialogs finden, so wird derselbe noch verstärkt durch die feine und scharfe Kritik, womit er seine Dialektik gegen die fehlerhaften

Methoden der rhetorischen Sophisten vertheidigt und diese in ihrer ganzen Blöße darstellt. Wann wäre wol jemals von einem zwanzigjährigen Jünglinge eine so reife, verständige, nicht nach subjectiven Stimmungen und Gefühlen, sondern nach objectiven Gründen und Gesetzen, dabei mit der umfassendsten Sachkenntniß und erschöpfender Belesenheit urtheilende Kritik ausgeübt worden?

Noch entschiedener aber als die Form spricht der Inhalt unsers Dialogs für seine Abfassung in einer Zeit, wo Platon, nachdem er sich über die wesentlichsten Grundlagen seiner Philosophie klar geworden war, sich reif genug fühlte, als Gründer einer Schule aufzutreten. Denn obgleich er auch später noch sein System in manchen wesentlichen Punkten ergänzte oder berichtigte, so stand es doch damals schon in seinen eigenthümlichen Umrissen vor ihm, nachdem er in den frühern Dialogen mit rastlos fortschreitender Geistesthätigkeit die Grundlage dazu gelegt hatte; die diese Grundlage bildenden Ansichten aber finden wir zuerst im Phädros zu einem organischen Ganzen verknüpft, während alle bisher betrachteten Dialoge uns immer nur einzelne Seiten und Momente des Platonismus, und auch diese mehr in ihrem Werden als in ihrer Vollendung, darboten. Zu diesen eigenthümlichsten platonischen Lehren gehört vor Allem seine Auffassung der Ideen, die wir zuerst, wenn wir von frühern Andeutungen absehen, noch einem Traumgesichte ähnlich im Kratylos ihm aufgehen, dann im Theätetos gleich dem verhüllten Worte eines Räthsels, dessen volle Lösung noch nicht gefunden ist, vorwalten, im Parmenides endlich sich durch mannichfache Schwierigkeiten und Widersprüche durchkämpfen sahen, bis sie zuerst im Sophisten in voller Klarheit auftritt. Hierhin gehört ferner die platonische Ansicht von der Dialektik und ihrem doppelten Geschäfte, der Analysis und Synthesis, die ebenfalls, obgleich der Name schon in frühern Dialogen vorkommt, zuerst im Sophisten in derselben Weise erklärt wird, wie im Phädros und den spätern Gesprächen [80]). Hierhin gehört auch die tiefere Kenntniß des Seelenwesens als eines einfachen und unzerstörbaren und die damit zusammenhängenden Ahnungen über das Dasein der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe. Namentlich erscheint uns hier

zuerst, wenn auch noch mythisch verhüllt, die echt platonische Dreitheilung der Seele in Begierde, Gemüth und Vernunft, die in den spätern Dialogen in klarern Ausdrücken wiederkehrt, aber in keinem der bisher besprochenen auch nur angedeutet wurde [81]). Ist da wol anzunehmen, daß Platon diese ihm ganz eigenthümliche Ansicht, wäre er schon beim Beginn seiner Beschäftigung mit der Philosophie durch selbständige Forschung (denn vom Sokrates konnte er sie nicht haben) auf sie gekommen, so bald würde bei Seite gelegt haben, um sie erst viel später wieder aufzunehmen? Denn daß es ihm früher an Gelegenheit fehlte, sie anzuwenden, wird wol Niemand behaupten wollen, der sich erinnert, daß der Protagoras nur darum nicht zu einem klaren und sichern Ergebniß führte, weil dort die ethischen Wahrheiten noch mehr sokratisch, ohne tieferes Eindringen in das Wesen des Geistes, dargestellt werden; aber auch die Unterscheidung des Guten und Angenehmen im Gorgias hätte durch eine Auffassung der Seele, wie wir sie im Phädros finden, einen festern Halt und die psychologisch-dialektischen Erörterungen im Theätetos eine sichrere Grundlage gewonnen. Ganz besonders aber zeigt der Phädros, wie schon im Anfange dieser Einleitung dargethan wurde, zuerst nicht eine blos flüchtige Bekanntschaft Platon's mit dem Pythagoreismus, sondern jene völlige Durchdringung des eigenen Geistes mit dem Geiste jener Lehre, die wir in allen spätern Dialogen wiederfinden werden. Gegen Schleiermacher, der überhaupt diesen Einfluß pythagoreischer Lehren auf unsern Dialog fast ganz in Abrede stellt und das Meiste, was an dieselben erinnert, auf andere Quellen zurückzuführen sucht, hat schon Böckh [82]) zur Genüge dargethan, daß das kosmische System des Philolaos, der die Erde sich nebst allen andern Sternen um ein den Erdbewohnern unsichtbares Centralfeuer bewegen läßt [83]), dem platonischen Mythos von den himmlischen Kreisläufen der großen Götter nebst ihrem Gefolge von Dämonen- und Menschenseelen, während die zwölfte Gottheit Hestia (gerade mit diesem Namen bezeichnet Philolaos das Centralfeuer) ruhig in der Mitte thront, unverkennbar zu Grunde liege, obgleich Platon nach seiner gewohnten Weise das Pythagoreische mit manchen fremdartigen Zusätzen vermischt [84]). Aber auch

die Seelenwanderung, von der wir im Menon und selbst im Staatsmann nur eine schwache Andeutung fanden, tritt hier zuerst ganz klar und entschieden hervor, nicht mehr als ein flüchtiger Gedanke, sondern als unentbehrliches Glied einer in sich zusammenhängenden Weltanschauung.

Erwägen wir endlich noch die ganz verschiedene Art und Weise, wie Platon im Gorgias und Phädros von der Rhetorik spricht, so werden wir kaum im Zweifel bleiben können, welcher dieser beiden Dialoge der spätere sei. Denn während er im Gorgias von derselben mit ziemlicher Geringschätzung redet, sie als eine verwerfliche Sophistenkunst bezeichnet und nur aus einzelnen Andeutungen uns errathen läßt, daß er über der falschen Redekunst noch eine höhere, ethisch-philosophische anerkenne, stellt er im Phädros der unechten Rhetorik der sikelischen Schule nicht blos in einem glänzenden Beispiele das Bild, sondern auch in den dialektischen Erörterungen des zweiten Theils den Begriff der wahren, auf Philosophie und Seelenkunde gebauten, den höchsten sittlichen Zwecken dienstbaren, dabei echt attischen Redekunst gegenüber, deren Vertreter ihm Perikles und Isokrates sind. Schon diese milde Anerkennung nicht streng philosophischer Richtungen [85]) wird man wol lieber dem gereiften, durch die Schule des Lebens vielfach gebildeten Manne, als einem ganz in seinen Idealen lebenden Jünglinge angemessen finden; am meisten aber verräth, wie schon vorher bemerkt wurde, die meisterhafte, von der gründlichsten Kenntniß der einzelnen Rhetoren und ihrer Theorien zeugende Kritik, im Vergleich mit den so allgemein gehaltenen, einseitig den Standpunkt der sokratischen Ethik festhaltenden Urtheilen im Gorgias, sowie die consequente Zurückführung der Rhetorik auf die Dialektik, den reifern und durchgebildetern Denker.

So sehr nun aber auch alle diese Gründe für eine spätere Abfassung des Phädros sprechen, so ist doch unser Beweis für dieselbe erst dann vollständig geführt, wenn wir unserm Dialog die ihm zukommende Stelle in der Reihe der Gespräche vollkommen gesichert und dargethan haben, daß er nach Inhalt und Form viel weniger Verwandtschaft mit den Dialogen hat, die man fast durchweg für die frühesten hält, als mit denen,

die nach allgemeinem Zugeständniß Platon's reifstem Mannesalter angehören. Gerade auf diesem Felde, auf welchem die Vertreter der hergebrachten Meinung sie am siegreichsten vertheidigt zu haben glauben, tritt die Schwäche ihrer Waffen am entschiedensten hervor. Man hat sich zunächst darauf berufen, daß kein Dialog so deutlich wie der Phädros als der Ausgangspunkt der ganzen, dem Platon eigenthümlichen Lehre erscheine, indem er einerseits die wesentlichsten Grundzüge derselben fast vollständig enthalte, andererseits aber sie noch nicht dialektisch entwickele, sondern in unklaren und unbestimmten Umrissen ahnungsvoll andeute. Auf diese vorgefaßte Ansicht von unserm Dialog legt Schleiermacher ein so großes Gewicht, daß er sie zum Grundstein seiner ganzen, so scharfsinnig durchgeführten Hypothese von der Aufeinanderfolge und dem organischen Zusammenhange der platonischen Gespräche macht. Beginne doch, sagt er, jede wahre Philosophie immer zuerst mit einer Ahnung des Ganzen, ehe sie an das Einzelne herantrete; nirgends aber trete dieser ahnungsvolle Überblick des werdenden Denkers über das ganze Gebiet der philosophischen Erkenntniß glänzender hervor, als im Phädros, in welchem die erste Anregung des philosophischen Triebes dargestellt werde, während die übrigen größern Dialoge das Bild des wahren Philosophen mehr im Einzelnen nach verschiedenen Seiten hin ausmalen. Die dieser Auffassung zu Grunde liegende Voraussetzung, daß Platon bereits in seinem ersten philosophischen Versuche weit über Sokrates hinausgegangen sei, nimmt Ast nicht so unbedingt an; er findet zwar im Phädros eine schon sehr idealisirte Sokratik, wogegen er im Protagoras den Platon noch auf dem rein sokratischen Standpunkte erblickt und eben deshalb diesen Dialog für den frühesten erklärt, ohne zu bedenken, daß der ungeheuere Fortschritt vom Protagoras zum Phädros, den er den jungen Denker etwa in Jahresfrist machen läßt, ein eben so unnatürlicher als beispielloser Sprung in seiner geistigen Entwickelung gewesen wäre. Gewiß ist in dieser Beziehung Susemihl's Ansicht viel consequenter, daß Platon schon bei seinem ersten schriftstellerischen Auftreten nicht mehr reiner Sokratiker gewesen sei; freilich hätte er, um dies wahrscheinlicher zu machen, nicht auf die Häupter der übrigen sokratischen

Schulen hinweisen und geltend machen sollen, daß auch sie die Lehre ihres Meisters nicht blos wiederholt, sondern fortgebildet haben; denn Antisthenes, wie Eukleides und Aristippos, waren nur deshalb nicht reine Sokratiker, weil sie bereits, ehe sie zu Sokrates kamen, in andern Schulen eine andere Bildung empfangen hatten, weshalb sie auch die sokratische Lehre nicht sowol fortbildeten als verbildeten. Im fast entschiedenen Gegensatze zu dieser Annahme findet Krische überall im Phädros noch Spuren der reinen Sokratik, und Platon steht ihm hier auf einer Stufe, auf der er sich eben erst aus dem unmittelbaren Verkehr mit Sokrates herauszubilden und der Grundsätze sich bewußt zu werden strebe, die er später als philosophischer Künstler entwickelt habe. Hierbei dient ihm sogar der Umstand, daß im Phädros keine bestimmtern Beziehungen auf die übrigen sokratischen Schulen vorkommen, zum Beweise, daß Platon diesen Dialog zu einer Zeit geschrieben habe, wo er dieselben noch gar nicht kannte; als ob er nothwendig in jeder seiner Schriften alle ihm bis dahin bekannt gewordenen philosophischen Richtungen hätte erwähnen müssen! Wir finden im Gegentheil, daß jene polemischen Seitenblicke auf die Lehrsätze der übrigen Sokratiker, wie wir sie in den frühern Dialogen so häufig antreffen, gerade in den positivern, seit der Eröffnung seiner Schule in der Akademie verfaßten Gesprächen, an deren Spitze wir den Phädros stellen, mehr und mehr verschwinden, eben weil Platon in seinen dialektischen Dialogen den Kampf gegen die Schwächen und Einseitigkeiten der megarischen und antisthenischen Logik so siegreich durchgefochten hatte, daß er später weniger darauf zurückkommen zu dürfen glaubte.

Da nun der Protagoras anerkanntermaßen zu den frühern Dialogen gehört, so pflegen die Anhänger der überlieferten Meinung diese beiden Gespräche als nächste Verwandte darzustellen. So findet Schleiermacher im Protagoras, als dessen Hauptzweck er die Darstellung der Kunst der Gesprächsführung annimmt, eine Ergänzung und praktische Anwendung der im Phädros enthaltenen Bestimmungen über das Wesen der Dialektik und die erste, kräftige Bethätigung des philosophischen Triebes, dessen Erwachen der Phädros darstelle; im Phädros werde der Kern und Gehalt des philosophischen Verkehrs auf-

gestellt, im Protagoras die richtige Form desselben aufgefunden, die fehlerhafte zurückgewiesen; dort richte sich der Angriff gegen die Redner, hier gegen die den Philosophen schon näher verwandten Sophisten; dort werde die dialektische Methode noch mit einer gewissen Unsicherheit, hier schon mit einiger Meisterschaft angewendet, sodaß der Protagoras ein durchaus gelungener Versuch sei, die lebendige und beseelte Rede des Wissenden auch schriftlich nachzuahmen; dort werde die Ideenlehre noch ganz mythisch vorgetragen, hier zuerst auf eine der wichtigsten ethischen Fragen angewendet und so auf das rein wissenschaftliche Gebiet übergeführt; so erscheine also der Protagoras durchweg nach Inhalt und Form als der reifere und ausgebildetere, mithin spätere Dialog. Ganz ähnlich läßt auch Brandis den Phädros unmittelbar dem Protagoras vorangehen, weil in jenem die Grundzüge aller eigenthümlich platonischen Hauptlehren sich finden, dieser dagegen die eigentlich sokratische Methode in besondern, dem sittlichen Gebiete angehörigen Erörterungen veranschauliche. Dagegen verbindet Ast, der, wie wir sahen, den Protagoras als den frühern Dialog annimmt, beide Gespräche mit dem Gorgias gewissermaßen zu einer Trilogie, in welcher er eine erschöpfende Darstellung der Sophistik findet, sodaß dieselbe im Protagoras als falsche Tugendlehre, im Phädros als falsche Rhetorik, im Gorgias als falsche Politik geschildert werde; gewiß eine so willkürliche Zusammenstellung, daß man mit demselben Rechte wol jede drei beliebigen platonischen Dialoge trilogisch verbinden könnte. Denn in der That ist doch die Verschiedenheit namentlich zwischen dem Protagoras und Phädros so groß, wie sie nur immer unter Werken desselben Verfassers sein kann. Dort noch eine rein sokratische Begriffsentwickelung und eine möglichst treue Nachbildung der Gesprächsweise des Sokrates, durch welche allerdings schon Funken des platonischen Geistes hindurchblitzen; hier die dem Platon eigenthümliche Theorie und Ausübung der Dialektik schon auf einer Höhe, zu welcher sie nur durch die in den dialektischen Dialogen bethätigte gründliche Beschäftigung mit den Eleaten und Megarikern gelangen konnte, und die Erörterungen des Sokrates in ganz unsokratischer Weise durch längere Reden und eingewebte Mythen unterbrochen; dort eine praktisch

verständige, hier eine durchaus ideale Auffassung des Lebens und seiner Verhältnisse; dort der Mittelpunkt des Ganzen ein einzelner Satz der sokratischen Ethik, der aber nicht einmal vollständig ausgeführt wird, hier ein ganz neues, geistiges Lebensprincip, das auf alle Gebiete der Philosophie gleichmäßig seinen befruchtenden Einfluß übt; dort von der Ideenlehre noch gar keine Spur, die hier in ihren Grundzügen schon völlig ausgebildet erscheint; dort das Ergebniß der Untersuchung nur von weitem angedeutet, die hier zu einem klaren und sichern Abschluß gebracht wird; dort endlich die üppigste Fülle scenisch-dramatischen Beiwerkes, hier die strengste Einfachheit des Plans und die besonnenste Selbstbeschränkung bei der Ausführung. Nehmen wir nun noch jene kleinern Dialoge hinzu, in denen das sokratische Element noch ziemlich ungemischt erscheint, den Charmides, Laches, Euthyphron (vom Lysis und Menon redeten wir schon früher), die doch auch Schleiermacher nicht dem Phädros, sondern dem Protagoras anreiht, so finden wir in ihnen allen so wenig Berührung mit dem Gedankenkreise des Phädros und eine so entschiedene Beschränkung auf einzelne ethische Fragen, während unser Dialog schon nach den höchsten Zielen der Philosophie strebt und einem Einheitsprincipe ihrer drei Hauptzweige nachforscht, daß wir, wollen wir dem Platon nicht, statt einer ruhig und harmonisch fortschreitenden Entwickelung seines Geistes, die gewaltsamsten Sprünge und Rücksprünge zutrauen, unmöglich annehmen können, daß eines jener Gespräche erst nach dem Phädros verfaßt sei. Wäre wirklich geschichtlich nachgewiesen, daß unser Dialog der erste oder doch der ersten einer sei, so würde damit auch über alle jene sokratisirenden Gespräche der Stab gebrochen sein, und gewiß ist nur Ast, der sie unbedingt verwirft, bei jener Voraussetzung ganz consequent, nur daß er eigentlich noch einen Schritt hätte weiter gehen und auch den Protagoras verwerfen müssen. Denn wollten wir auch wirklich, mit Brandis auf ein glänzendes Beispiel der neuern Zeit uns berufend [86]), es für möglich halten, daß Platon schon als ein etwa zwanzigjähriger Jüngling, zu einer Zeit, wo er eben erst angefangen hatte den Sokrates zu hören, einen so großartigen Grundriß eines vielumfassenden Baues entworfen habe, wie er im Phädros vor uns liegt, so müssen wir

doch einen Rückgang von dieser Höhe bis zu dem Standpunkte jener kleinern ethischen Dialoge, worin entweder ein Wiederaufgeben der bereits gewonnenen tiefern Erkenntniß auf längere Zeit, oder ein absichtliches Verbergen und Zurückhalten derselben liegen würde, schlechthin für undenkbar erklären. Denn die Vermuthung von Brandis, daß Platon, nachdem er schon im Phädros sich so weit über Sokrates erhoben habe, noch einmal zur reinen Sokratik zurückgekehrt sei, um für seine tiefern, dialektischen Untersuchungen einen festen Grund zu gewinnen, dürfte schwerlich genügen, um die Kluft auszufüllen, die zwischen dem Phädros und jenen Dialogen liegt. Hatte er wirklich schon bei seinem ersten Auftreten den Sokrates so weit hinter sich zurückgelassen, so konnte er, auch wenn er es wollte, in die engen Schranken der rein sokratischen Lehre so wenig zurückkehren, als ein gereifter Mann wieder zum Jünglinge werden kann; aber als ein Philosoph, der die Wahrheit nicht willkürlich für seine Zwecke zuschnitt, sondern ganz von ihr beherrscht wurde, durfte er es auch nicht wollen, und hätte er wirklich, sei es nun aus didaktischen oder künstlerischen Rücksichten, den Vorsatz gehabt, sich eine Zeitlang auf die Schilderung des geschichtlichen Sokrates und seiner mit Fremdem unvermischten Lehre zu beschränken, er hätte ihn doch nicht durchführen können, denn seine schon errungene tiefere Anschauung wäre immer wieder durch die sokratische Hülle durchgebrochen und nimmer hätte er es über sich vermocht, mit seinen reichen Schätzen gleich einem Geizigen künstlich berechnend zurückzuhalten [87]).

Je größer nun in jeder Hinsicht der Abstand zwischen den sokratisirenden Dialogen, mit Inbegriff des Protagoras, und dem Phädros ist, desto weniger kann dieser seine nahe Verwandtschaft mit dem Gastmahl und Phädon, diesen herrlichen Erzeugnissen des kräftigsten Mannesalters unsers Platon, verleugnen. Die nähere Betrachtung dieser beiden Meisterwerke wird uns zeigen, daß zu beiden der Phädros nicht nur die Keime, sondern auch schon die ersten Umrisse enthält und daß diese drei nach Form und Inhalt einander so verschwisterten und durch so viele klar vor Augen liegende Beziehungen mit einander verknüpften Gespräche nothwendig derselben Lebens- und Entwickelungsperiode unsers Denkers angehören müssen,

in der Weise, daß allerdings zwischen dem Phädros und den beiden andern eine durch tief eindringende philosophische Studien ausgefüllte und durch wesentliche Fortschritte bezeichnete Zwischenzeit einiger Jahre angenommen werden muß; denn viele bedeutende Gedanken, die hier noch als unerwiesene Behauptungen und Voraussetzungen auftreten und nur skizzenhaft angedeutet oder auch in bildlicher Form in den Mythos verflochten sind, werden dort dialektisch zu voller Klarheit entwickelt und allseitig bewiesen und begründet.

Aber gerade dieses Verhältniß der so eng verbundenen Gespräche zu einander hat neuerdings einem gründlichen Forscher zu einem Hauptbeweise für die hergebrachte Meinung gedient. Denn zwischen dem Mythen dichtenden, der Dialektik noch nicht mächtigen Philosophen im Phädros, bemerkt Susemihl, und jenem, der im Gastmahl ein so freies, künstlerisches Spiel mit der mythischen Form treibe, liege ein weiter Zwischenraum; dort sei Alles dämmernd, ahnungsvoll, gährend, wie hier klar, bewußt und ruhig; überdies werde im Phädros die Neigung zum körperlich und geistig Schönen noch nicht getrennt, wogegen im Gastmahl nur die Liebe zur geistigen Schönheit als die ihres Namens würdige erscheine; überhaupt aber gelange Platon im Phädros noch gar nicht zu einem eigentlichen Begriffe der Liebe, während das Gastmahl ganz in diesem Begriffe wurzele. Noch größer soll der Unterschied zwischen dem Phädros und Phädon sein; denn dort erscheine noch die ganze Seele unsterblich, hier nur das vernünftige Seelenwesen; dort sei noch die Seele selbst das Princip der Bewegung, während die Ideen in ewiger Ruhe beharren; hier seien die Ideen an sich das zugleich Bewegte und Bewegende, und nur als Trägerin der Idee des Lebens erscheine die Seele als Lebensprincip.

Aber alle diese Unterschiede verschwinden bei näherer Betrachtung entweder ganz oder lassen sich gerade daraus, daß jene drei Gespräche sich auf einem gemeinsamen Boden und in einer gleichen Gedankenwelt bewegen, in welcher Platon allerdings zu immer größerer Klarheit fortschritt, zur Genüge erklären. Allerdings ist der Mythos im Phädros nicht so plastisch abgerundet, wie der im Gastmahl; aber dieser Unterschied wird durch die Verschiedenheit des Zwecks und Inhaltes bedingt.

Denn die Erzählung der Diotima ist eine rein allegorische, zur Veranschaulichung eines einzelnen Satzes erfundene Lehrdichtung, die Schilderung des ursprünglichen Lebens der Seelen im Phädros aber eine symbolisirende Darstellung von Anschauungen, die mehr der begeisterten Ahnung als dem Denken und der schlichten Rede zugänglich sind und wegen der Unendlichkeit ihres Inhaltes nicht leicht zu so durchsichtiger Klarheit ausgebildet werden konnten. Daß aber im Phädros die Liebe noch nicht eigentlich erklärt, sondern nur psychologisch in ihrem Erwachen und in ihren Wirkungen auf das ganze geistige Leben des höhern Menschen geschildert wird, gerade Das spricht uns dafür, daß Platon schon damals beabsichtigte, unserm Dialoge noch einen andern zur Seite zu stellen, in welchem die Begriffsbestimmung der Liebe das Hauptmotiv bilden sollte. In der That ergänzen sich beide Gespräche auf das trefflichste; das eine zeigt, wie die Liebe entsteht und was sie wirkt, das andere, was sie ihrem Wesen nach ist und was sie nicht sein soll; in dem einen ist die Liebe die Wurzel und das Entwickelungsprincip alles höhern und freiern, selbständig ausgebildeten Seelenlebens, in dem andern, wo dieses Wort in weit umfassenderm Sinne genommen wird, der Weg zu dem erhabensten Ziele, zur reinsten Erkenntniß der ewigen Wahrheit und des höchsten Gutes und zur wahren Glückseligkeit. Darum eben tritt im Phädros das körperlich Schöne noch mehr in den Vordergrund, weil die erwachende Liebe nothwendig auf ein sinnlich wahrnehmbares Schönes gerichtet sein und eben deshalb auch zunächst auf den sinnlichen Trieb wirken muß; im Gastmahl dagegen durfte, nachdem Sokrates den Begriff der wahren Liebe einmal aufgestellt hatte, auch ihr Gegenstand nicht mehr auf das körperlich Schöne beschränkt, sondern ihre wahre Heimat mußte ihr im Reiche des geistig und sittlich Schönen angewiesen werden. Wie aber im Phädros stets auf die hinter dem sinnlich Schönen verborgene himmlische Schönheit hingewiesen wird, deren seliges Anschauen früher der Seele vergönnt war, so ist andererseits im Gastmahl die Körperschönheit das ursprüngliche Lebenselement der Liebe, das sie zuerst ins Dasein ruft [88]), sodaß auch hier beide Dialoge einander nur ergänzen, nicht sich widersprechen. Ganz ähnlich ist das

Verhältniß des Phädros zum Phädon. Gewiß wird in unserm Dialoge der Gegensatz des Vernünftigen und Unvernünftigen im Wesen der Seele nur bildlich angedeutet, aber nicht rein durchgeführt, während der Phädon von der klaren Erkenntniß dieses Gegensatzes ausgeht und die Bethätigung derselben im Leben wie im Sterben als die höchste sittliche Foderung aufstellt; deshalb mag man immerhin zugeben, daß der Phädros die Unsterblichkeit der Seele, der Phädon die des Geistes lehre, und daß, während dort das himmlische Leben nicht nur der menschlichen, sondern auch der Götterseelen noch an einen Körper gebunden erscheint [89]), hier zuerst das ewige, körperlose Sein des Geistes klar und entschieden hervortrete [90]). So wenig also ein Fortschritt von dem einen Dialog zum andern zu verkennen ist, so wenig besteht doch zwischen beiden ein Gegensatz. Denn einerseits wird ja auch im Phädon nirgends eine so schroffe Trennung zwischen Seele und Geist behauptet, wie sie später Aristoteles annahm, sondern es wird nur verlangt, daß die Seele des Weisen sich ganz von dem niedern Element reinige und gleichsam vergeistige, um der wahren Unsterblichkeit theilhaftig zu werden; andererseits trifft Alles, was dort über das körperlose Wesen des Geistes gelehrt wird, nur seine innere Substanz, nicht seine äußere Erscheinung, insofern er Geist des Einzelwesens ist; denn daß diesen sich Platon überhaupt nicht ohne eine körperliche Hülle dachte, geht sowol aus der Vorstellung von der Seelenwanderung, die gerade im Phädon so sehr ins Einzelne ausgeführt wird, als auch aus der Behauptung hervor, daß der vollendete Weise einst im Jenseits mit den Göttern leben werde [91]), da Platon, wenn er von einer Mehrheit von Göttern redet, immer zunächst an die Gestirne denkt, denen er doch einen ihrer göttlichen Natur angemessenen Körper nicht abspricht. Jener andere Gegensatz aber, den Susemihl in der Ideenlehre beider Dialoge gefunden haben will, ist in der That gar nicht vorhanden; denn das nur sich selbst gleiche, unwandelbare, nie und nirgends der Veränderung unterworfene Wesen der Ideen wird doch im Phädon mindestens mit eben so großer Klarheit und Entschiedenheit hervorgehoben, wie im Phädros [92]), und ebensowenig fällt dort irgendwo die Idee mit der Seele zusammen, sondern ausdrücklich wird

in den Worten, daß die Seele dem Unsichtbaren, also der Idee, ähnlicher sei als dem Körper[93]), ein Unterschied beider vorausgesetzt. Schon im Sophisten hatte ja Platon das Doppelwesen der Ideen klar erkannt und in ihnen zugleich das Princip der Ruhe und Bewegung gefunden; wenn er nun im Phädros mehr das bewegte Leben der Seele darstellt, dem die Ideen als das Ewige und Feste gegenüberstehen, im Phädon dagegen mehr das ruhige Sein des denkenden Geistes hervorhebt, dessen Denken aber selbst eine Bewegung ist, deren Princip die Ideen sind, so erscheinen diese in beiden Gesprächen nur von verschiedenen Seiten ihres Wesens, nicht aber an sich selbst verschieden. Daß aber im Phädon wirklich eine Ergänzung Dessen, was der Phädros über das Wesen der Seele mehr andeutet als ausführt, beabsichtigt wurde, sehen wir deutlich aus der Stelle, wo Simmias einwendet, auch wenn man ein früheres Sein der Seele vor der Geburt annehme, so beweise das noch nichts für ihre Unsterblichkeit[94]); denn da Platon im Phädros mehr die Seite der Präexistenz ins Auge gefaßt und von dem Leben nach dem Tode nur in wenigen, dunkeln Andeutungen gesprochen hatte, durfte er es wol für nöthig halten, auch nach dieser Seite hin die Unzerstörbarkeit des Wesens der Seele darzuthun.

Es bleibt uns nun noch übrig, zu zeigen, wie Das, was wir als den Grundgedanken unsers Phädros nachgewiesen zu haben glauben, maßgebend auf die Wahl der Personen, des Ortes und der Zeit, sowie auf den Bau und die Gliederung, den Ton und die Färbung des Gesprächs eingewirkt hat und wie alle philosophischen Entwickelungen desselben in ihm ihren Mittelpunkt finden.

Gewiß konnte der Gegensatz, der sich durch das ganze Gespräch hindurchzieht, nicht treffender dargestellt werden, als durch die Zusammenstellung des großen, von Begeisterung für die höchsten Ideen erfüllten Philosophen, dem seine Weisheit aus der ureigenen Kraft und Fülle seines tiefen Geistes quillt, mit dem erregbaren, stets durch andere, mächtigere Geister bestimmten, mit Leichtigkeit sich ihnen anempfindenden Phädros, der ohne eigene Kraft und Tiefe, ohne feste logische und ethische Grundsätze, von jeder neuen glänzenden Erscheinung in Leben,

Kunst und Wissenschaft bezaubert und geblendet wird. Diesen Gegensatz des selbständigen Denkers und des unselbständigen Enthusiasten hat Platon's Meisterhand auf die treffendste Weise ausgemalt. Bei Sokrates ist Alles eigenthümlich und urkräftig, bei Phädros, dem zierlichen Weltmanne, Alles gemacht und berechnet. Bei jenem verbirgt die bescheidene Außenseite des ärmlich gekleideten Philosophen köstliche Schätze jener Weisheit, deren Besitz er sich in dem herrlichen Schlußgebete vor allen andern Gütern erfleht; dieser setzt den Schein und die Form über Alles, und wenn er in unserm Gespräche einmal wegen der großen Hitze unbeschuht erscheint, so ist dies eine seltene Ausnahme. Der Eine ist ein Greis, aber kerngesund an Leib und Seele; der Andere ein Mann in den besten Jahren, aber ein verwöhnter Weichling von schwächlicher Gesundheit, die ihn bereits in die Hände des größten athenischen Arztes geliefert und ihm den Zwang diätetischer Spaziergänge außerhalb der Mauern auferlegt hat, weil die Zugluft der die Gymnasien und Ringschulen umgebenden Säulengänge, in denen Sokrates am liebsten sein Wesen treibt, ihm schaden könnte. Bei jenem ist jedes Wort Geist und Leben, bei diesem wohleinstudirte rhetorische Floskel, blinkend und hohl. Phädros zweifelt als gebildeter Mann die alten, phantasiereichen Göttersagen an, die Sokrates gern auf Treu und Glauben annimmt, um nur jenen eben so geschmacklosen als unnützen Klügeleien der rationalistischen Wundererklärer seiner Zeit zu entgehen, von denen er uns in der albernen Deutung der Sage vom Boreas und der Oreithyia ein so ergötzliches Pröbchen gibt; ein echt sokratischer Zug, der uns sogleich den tiefen und selbständigen Geist und den Feind jener verflachenden Verstandesbildung anzeigt, wie sie damals aus den Sophistenschulen hervorging. Während Phädros kein Bedenken trägt, dem Lysias seine Lästerungen des Eros nachzusprechen und sein durch die schöne Form irregeleitetes Gefühl sich durchaus nicht gegen die gemeine Lebensansicht empört, die in der jenem Rhetor in den Mund gelegten Rede vorherrscht, verehrt Sokrates den Eros als einen der mächtigsten Götter, eben weil dieser vor allen andern in der Tiefe des Herzens wirksam ist und dort ein neues, höheres Leben, gleichsam eine Wiedergeburt des ganzen

geistigen Menschen hervorruft; darum verhüllt er bei der ersten Rede, wo er sich noch dem unsittlichen Standpunkte des Lysias anbequemt, vor Scham sein Haupt, das er erst bei der zweiten Rede, der Palinodie, die er dem Gotte als ein versöhnendes Lobesopfer darbringt, wieder zu entblößen wagt [95]). Phädros liebt nichts mehr als geschriebene, kunstreiche Reden, die er mit angestrengtem Fleiße auswendig lernt und dabei doch in der lächerlichsten Weise die Miene eines freien Nacherzählers annehmen will; Sokrates läßt sich nur wider Willen, als wäre er im Banne des Phädros, zu längeren Reden und namentlich zu einer, seinen eigenen Gesinnungen widersprechenden, parodirenden Nachbildung der sophistischen Redekunst verleiten; dagegen ist seine zweite Rede, in welcher die Grundzüge einer ganz neuen Weltanschauung entworfen sind, durchaus das Werk seiner eigensten, mit dem das große Weltganze durchdringenden göttlichen Leben harmonisch zusammenklingenden Natur, was er selbst andeutet, indem er sie nicht, wie die frühere Rede, aus fremden Quellen herleitet, sondern sie dem begeisternden Einflusse des Pan und der in der Nähe weilenden Nymphen, also der Naturgottheiten, zuschreibt [96]). Aber dennoch haben beide Männer bei aller Verschiedenheit ihrer Naturen auch manches Gemeinsame und Verwandte, wodurch eben zwischen beiden ein freundliches Verhältniß und eine endliche Verständigung möglich wird. Beide zeigen die größte Freude an geistreichen Reden und Unterhaltungen, und es ist gar nicht ironisch gemeint, wenn Sokrates sich selbst einen leidenschaftlichen Redenfreund nennt; Beide lieben es, ihre Freunde zum Aussprechen ihrer Gedanken aufzufodern und anzuregen; deshalb können Beide als Väter von Reden und als Erzeuger von Geisteswerken in fremden Seelen bezeichnet werden; aber der Eine weckt durch das lebendige Wort unsterbliche Ideen und nachhaltige Begeisterung für das Gute, Wahre und Schöne in den Herzen seiner Schüler; der Andere macht sich eitel und zudringlich an berühmte Redner und erpreßt von ihnen immer neue Schaustellungen ihrer Kunst; seine Kinder sind todte Schriften, vergängliche Werke des Tages, nicht Worte der Wahrheit und ewige Gedanken; Jener wirkt schöpferisch neues und frisches Leben, Dieser erfreut sich behaglich, ohne eigene schöpferische

Kraft, des fremden Lichtes, das er beständig auf sich überströmen läßt. Beide sind stets begeistert, Beide Freunde des Großen und Schönen; aber Sokrates ist göttliches Geistes voll, ein Seher, wie er selbst sich nennt, dem die in ihm wohnende Gottesstimme ein inneres, ihn nie irreleitendes Orakel ist [97]); dazu ist seine Begeisterung mit der höchsten Geistesklarheit und Besonnenheit gepaart, sie ist die Wurzel der feinsten Kritik, der schärfsten Dialektik, die Seele seiner Philosophie; Phädros dagegen ist ein eitler Schöngeist, ein Enthusiast gewöhnliches Schlages, wie sie uns noch immer häufig genug im Leben begegnen, ohne Kern, der in seinem dunkeln Drange ohne alle Kritik, ja selbst ohne das Bedürfniß derselben, mit unfruchtbarer und leicht verfliegender Schwärmerei jeder neuen Richtung sich hingibt, die durch den bestechenden Glanz schöner Formen sich geltend zu machen weiß; ihm ist das Schöne ein anmuthiger Schein, ein Putz, der sich nach bestimmten Regeln auf jeden beliebigen Inhalt auftragen läßt; dem Sokrates ist es der Kern des ganzen sittlichen Lebens und wesentlich Eins mit dem Guten. Aber Phädros ist keineswegs für höhere Wahrheit unempfänglich, wenn sie auch in seinem flachen Geiste keine tiefen Wurzeln schlagen kann; er gibt seinen vergötterten Lysias auf, nachdem er seine Schwächen erkannt hat, und übernimmt es gern, ihn zur gründlichen Beschäftigung mit der Philosophie aufzufodern, für die er selbst von plötzlichem Eifer erglüht. Erhaben über den Standpunkt eines Kallikles oder auch der Jünger des Aristippos, denen Lust und Genuß das höchste Lebensziel war, verwirft er, gerade wie Sokrates im Gorgias, die Sinnenlust, weil sie nicht ohne Leid ist, und setzt den höchsten Werth des Lebens in das Anhören und Lesen geistreicher Werke der Redekunst [98]). Mit seiner leicht beweglichen Bestimmbarkeit und seinem nie gestillten Durste nach wissenschaftlicher Unterhaltung, wobei der Geist doch immer leer bleibt, steht er dem fest in sich abgeschlossenen Sokrates gegenüber, wie in der herrlichen Lehrdichtung im Gastmahl die Dürftigkeit dem Überfluß. An der naturgetreuen Zeichnung des Bildes unsers sonst unbekannten Myrrhinusiers, den wir schon im Protagoras im gastfreien Hause des Kallias als Freund und Anhänger der Sophisten und namentlich als eifri-

gen Zuhörer des Hippias kennen lernten, dürfen wir um so weniger zweifeln, da wir ihn im Gastmahl mit ganz ähnlichen Zügen dargestellt wiederfinden. Daß aber auch Sokrates in vielfacher Beziehung nach dem Leben geschildert ist, bedarf für Den, der das Bild des großen Philosophen aus andern Schilderungen kennt, keines Beweises; wir erkennen seine wunderbare, kräftig hervortretende Eigenthümlichkeit nicht blos in seiner äußern Erscheinung und Haltung, sondern auch in seiner Abneigung gegen alles Unklare und Unwahre, gegen hohlen Schein und Prunk, gegen Alles, was nicht aus den Tiefen des gottverwandten Geistes stammt und nicht mit den höchsten sittlichen Zwecken zusammenhängt; wir erkennen sie auch in der unvergleichlich feinen Ironie, die wie ein zarter Duft über dem ganzen Gespräche schwebt, und in der frisch lebendigen, urkräftigen, volksthümlichen, an Bildern und Sprichwörtern reichen Ausdrucksweise. Besonders charakteristisch ist unter Anderm der Zug, daß er die lieblichen Umgebungen der Stadt nicht einmal aus eigener Anschauung kennt, weil er die Mauern nicht zu verlassen pflegt und überhaupt den einsamen Naturgenuß nicht liebt, sondern, blos um das Ethische bemüht, mehr von Menschen als von Gegenden und Bäumen lernen zu können versichert. Wenn nun aber Krische in dieser geschichtlich treuen Schilderung des Sokrates einen Hauptbeweis dafür findet, daß der Phädros noch zu den Lebzeiten des großen Lehrers geschrieben sei, so trifft er offenbar weit über sein Ziel hinaus; denn mit demselben Rechte hätte er dann auch den Phädon für eine Jugendschrift Platon's erklären müssen, der wenigstens ebensoviel geschichtliche Züge enthält, als der Phädros. Er durfte aber auch nicht verkennen, daß hier, wie in allen Dialogen der reifern Periode, auf den geschichtlichen Grund idealisirte Schilderungen des verklärten Weisen aufgetragen sind, und daß die langen Reden, zu denen sich Sokrates von einer Art korybantischer Begeisterung hinreißen läßt, die in der zweiten Rede vorherrschende tiefsinnige Symbolik und jene gewaltige Phantasie, die in ihrem eben so erhabenen als schrankenlosen Fluge weit über den festen Grund der Erde, von welchem Sokrates sich nicht zu entfernen liebt, sich zu höhern Sphären erhebt, daß endlich der poetisch-prophetische Ton dieser Rede

mit ihrem geheimnißvollen Halbdunkel, nicht dem wirklichen, sondern jenem durch Platon's Geist verklärten Sokrates angehören, den wir im Gastmahl, im Phädon und besonders im Staate wiederfinden werden. Darin aber, daß nicht ein Gegner der sokratischen Richtung, sondern ein geistig unbedeutender, aber doch für das Bessere empfänglicher und von einem unbestimmten Wissensdrange erfüllter Mensch zur zweiten Person des Gesprächs gemacht ist, sowie auch darin, daß Platon keinen Dritten an der Unterredung theilnehmen läßt, finden wir die ihm überall eigene weise, künstlerische Berechnung. Denn die Einführung eines wirklichen Gegners des Sokrates und die Darstellung eines, etwa dem im Gorgias und in den ersten Büchern des Staates ähnlichen Kampfes würde die reine Harmonie des Werkes gestört und jene Verständigung ausgeschlossen haben, welche gerade in einem Werke, das der Philosophie einen ganz neuen Boden zu gewinnen und eine neue Weltanschauung vorzubereiten bestimmt war, am wenigsten fehlen durfte. Der Grundgedanke des Gesprächs aber wird durch den Gegensatz des Sokrates und Phädros so erschöpfend dargestellt, daß eine größere Anzahl von Theilnehmern Überfluß gewesen wäre, da es hier nicht, wie im Gastmahl und Phädon, auf die stufenweise Entwickelung einer bestimmten Idee und die Darlegung ihrer einzelnen Momente, sondern allein auf den Unterschied des idealen und ideenlosen Strebens überhaupt ankam. Doch wird die schöne Einfachheit unsers Gemäldes, in welchem, statt der reichern Gruppen anderer Gespräche, nur zwei Gestalten im Vordergrunde erscheinen, durch einen bedeutenden Hintergrund, der uns jenen Gegensatz noch in verschiedenen andern Gestalten darstellt, anmuthig belebt. Hier treten zunächst Lysias und Isokrates gegeneinander; jener redet durch den Mund des Phädros zu uns, der im Anfange nur als sein unselbständiges Organ erscheint und deshalb scherzweise als sein Liebhaber bezeichnet wird, wogegen Isokrates, den Sokrates mit einem ähnlichen Scherze seinen Liebling nennt, erst am Schlusse des Gesprächs gleichsam als aufgehendes Gestirn einer tiefern, dem attischen Geiste zusagendern Beredtsamkeit in wenigen bedeutsamen Zügen vor uns auftritt. Noch andere, reichere Gruppen erscheinen im fernern Hintergrunde als Vertreter

desselben Gegensatzes. Hier werden dem Eleaten Zenon, der wegen seiner feinen Dialektik der Palamedes unter den Philosophen heißt[99]), dem Urheber jener in Negationen auslaufenden Kunst des Widerstreites, die in den Sophistenschulen so wacker gedieh, Anaxagoras und Hippokrates entgegengestellt, zwei Männer, die, wenn auch nicht Athener, doch in Athen für ihre Wirksamkeit den fruchtbarsten Boden fanden und durch ihre wissenschaftliche, das Einzelne sogleich an das große Ganze anknüpfende Naturbetrachtung Begründer einer positivern Wissenschaft wurden. Auf der andern Seite gehen die Sikelier Gorgias, Polos und Tisias, der Lehrer des Lysias, mit ihrer unmittelbar ins praktische Leben eingreifenden, schmuck- und figurenreichen Rhetorik, die vielgepriesenen Theoretiker der Redekunst Protagoras, Prodikos und Hippias nebst dem auch auf dem Gebiete der elegischen Poesie glänzenden Euénos, endlich die großen Techniker Thrasymachos von Chalkedon, der gewandteste Aufreger und Besänftiger bewegter Volksmassen, und Theodoros von Byzantion, der gewaltige Redekünstler, an uns vorüber, Beide vor Allen reich an gefühlvollen Wendungen und übertriebenen Steigerungen der Affecte. Mit den feinsten Schattirungen sind hier zugleich die charakteristischen Unterschiede der Stämme und Provinzen angedeutet, denen diese Männer angehörten, die formale Vollendung und feine Dialektik der Sikelier, der systematisirende, alle Erscheinungen sogleich auf Regel und Gesetz zurückführende Trieb der ~~Ironie~~ Ionier, das künstliche, gemachte Pathos der beiden zuletzt genannten Rhetoren, welche als Söhne megarischer, an der Grenze Asiens und Europas gelegener Pflanzstädte die dem Völkchen von Megara eigene Schärfe mit asiatischem Pathos verbanden[100]). Ihnen allen werden als Vertreter einer höhern, philosophischen Beredtsamkeit zwei große Athener entgegengestellt, der Rhamnusier Antiphon, des Thukydides Lehrer (denn kein Anderer ist, wie zuerst Ast erkannt hat, unter dem honigsüß redenden Adrastos zu verstehen)[101]), und der gewaltige Perikles, den der Verkehr mit seinem Freunde Anaxagoras mit einer Fülle neuer und großer Gedanken bereicherte, wodurch er jenen Einklang des tiefsten Gehaltes nicht mit einer nach Regel und System gebildeten, sondern dem eigenen schöpferischen Geiste entsprungenen Schön-

heit der Form erreichte, worin die zauberische Macht seiner Beredtsamkeit lag. Daß Platon hier überall die tiefere, ursprünglichere, selbständigere Richtung auf der Seite der Athener findet, läßt uns deutlich seine, bei allem Tadel, den er über die Staatsformen Athens so oft ausspricht, doch stets lebendige Vaterlandsliebe erkennen, die sich durch den Anblick so vieler fremden Länder und Städte in Ost und West, denen allen bald die milde Humanität, bald das reiche Geistesleben seiner Vaterstadt fehlte, wol nur steigern konnte.

Wie harmonisch zu der Grundidee des Dialogs auch die unvergleichlich, noch neulich von einem Alexander von Humboldt [102]) nach Gebühr gepriesene und von Cicero mehr als einmal nachgeahmte [103]) Naturschilderung zusammenstimmt, bedarf für Leser keiner ausführlichen Erörterung, die in der Scenerie platonischer Gespräche nicht einen bedeutungslosen Schmuck, sondern eine zarte, durchsichtige Hülle des geistvollen Inhalts zu erblicken gewohnt sind. Schon daß das Gespräch, ganz abweichend von allen übrigen, weder in dem geschlossenen Raume eines Privathauses, noch in der Säulenhalle eines öffentlichen Gebäudes, sondern außerhalb der Mauern in freier Natur stattfindet, bezeichnet trefflich den naturfrischen, poetischen, weniger belehrenden als anregenden Charakter desselben und erweckt in uns jene gehobene Stimmung, die uns geneigter macht, durch Einkehr in die Tiefen unserer Seele uns unsers Zusammenhanges mit dem allgemeinen Naturleben bewußt zu werden. Der heiße Mittag eines südlichen Hochsommers, anmuthig belebt durch das trauliche Gezwitscher der Cicaden, durch einen frischen Luftzug gemildert, lieblich erfrischt durch die Nähe des klaren, sagenberühmten Ilissos im Süden der Stadt und durch eine lebendige Wasserquelle, durch das nahe, mit ländlichen Opfern geschmückte Heiligthum der Wassergottheiten, der Nymphen und des Acheloos, des personificirten Wassers, mit einem geheimnißvollen Zauber umwoben, dazu nach kurzer Wanderung das behagliche Lager auf schwellendem Grase unter dem vereinten Schatten der breitlaubigen Platane und des blütenduftenden Keuschlamms, wo die ganze Umgebung zu ernst feierlichen, über die Alltagswelt sich erhebenden Betrachtungen einladet, dies Alles fließt zu einem Gesammtbilde von

unaussprechlicher Wirkung zusammen. Gerade um die Zeit, wo der Tag seinen Höhepunkt erreicht, erhebt sich die Rede des Sokrates zur höchsten Glut des schwungvollsten, dithyrambischen Enthusiasmus; der Geist und Herz erfrischende Anhauch der nahen Naturmächte erweckt in ihm eine Reihe der erhabensten Betrachtungen und Phantasien, deren Mittelpunkt Eros ist, der die ganze Natur mit seinem belebenden Feuer durchdringende und mit schöpferischem Leben erfüllende Bildungstrieb. Alles athmet hier süßen Frieden, begeisterte Liebe zum ewigen, göttlichen Leben der Seele und innige Sehnsucht nach der Wiedergewinnung der verlorenen Seligkeit. Je mehr aber die Sonne auf ihrer Bahn sich senkt, desto kühler und strenger wird auch der Ton des Gesprächs, und als nun die Kühle des Abends sich ankündigt, bricht die Unterredung ab, indem sie ihren Zweck vollständig erreicht hat. So haben wir an unsers Platon Hand mit Sokrates und seinem jüngern Freunde einen wundervollen Sommernachmittag durchlebt, der in unsern Herzen nicht blos die begeisterte Stimmung hervorgerufen, sondern auch in seinem Verlaufe die reife Frucht einer klaren Erkenntniß über das höhere Leben der Seele gezeitigt hat.

Nicht minder passend ist die Zeit ausgewählt, in welche das Gespräch verlegt wird. Etwa zehn Jahre vor des Sokrates Tode, um 409, wo er also schon ein sechzigjähriger Greis war und auch Sophokles und Euripides noch lebten, aber den Höhepunkt ihrer Wirksamkeit schon überschritten hatten, stand die fremde sophistische Rhetorik zu Athen in ihrer höchsten Blüte. Noch immer galt der gefeierte Gorgias für das höchste Muster der Beredtsamkeit; der jüngst aus Thurii zurückgekehrte Lysias verpflanzte die Rhetorik des Tisias auf athenischen Boden, und die vorher genannten gelehrten Meister des Wortes aus West und Ost beherrschten mit ihren, nicht auf ethische oder psychologische Grundsätze gebauten, sondern nach ganz äußerlichen Kategorien gezimmerten Systemen und mit dem todten Rüstzeuge ihrer ideenlosen, blos auf den Effect berechneten Technik das ganze Gebiet der redenden Künste, und übten gleichmäßig auf die Poesie wie auf die Beredtsamkeit ihren verflachenden Einfluß aus. Da ist es nun für den Leser unsers Dialogs anziehend, nachgewiesen zu sehen, wie gerade in

jener Zeit des Verfalles, wo auch im Staatswesen der hohe Geist des Perikles längst untergegangen und durch wiederholte Niederlagen die Unabhängigkeit des Staates gefährdet war, Sokrates den Samen einer bessern Zeit und eines erhöhten Geisteslebens ausstreute und namentlich auch, indem er den vielversprechenden Isokrates bilden half, mittelbar der Begründer einer volksthümlichern, mehr von perikleischem Geiste durchdrungenen Beredtsamkeit wurde.

Auch der scheinbar so einfache Bau unsers Gesprächs verräth bei näherer Betrachtung in allen seinen Theilen die Hand des vollendeten Meisters. Mit dem Gastmahl und Phädon hat es die plastische Darstellung der stufenweisen Erhebung der Seele von untergeordneten oder verwerflichen Standpunkten zu immer höhern Ansichten gemein; doch erreicht jedes dieser Gespräche diesen Zweck auf eine verschiedene, durch seine Aufgabe bedingte Weise. Von den beiden andern unterscheidet sich der Phädros zunächst schon dadurch, daß die Unterredung nicht wiedererzählt wird, sondern gleichsam vor unsern Augen und Ohren stattfindet, sodaß der einleitende Dialog wegfällt, der jenen beiden Gesprächen, ähnlich wie mehren frühern, namentlich dem Protagoras, Theätetos und Parmenides, gleich einer in das heilige Innere uns den Zugang eröffnenden Vorhalle vorangeht. Das Motiv dieser verschiedenen Einkleidung blos im Streben nach Mannichfaltigkeit zu suchen, würde eine oberflächliche Erklärungsweise sein; der Grund ist vielmehr tiefer darin zu suchen, daß hier nicht, wie dort, irgend eine bestimmte, gleichviel ob wirkliche oder erdichtete, Begebenheit aus dem Leben des Sokrates zu berichten war, die zu der Unterredung Anlaß gab. Wie nun überhaupt in dem Dialog nicht die rasche Bewegung der Erzählung, sondern die beschauliche Ruhe der Schilderung vorherrscht, so führt uns auch der herrliche Eingang durch die scharfe Charakteristik der beiden Personen, einem dramatischen Prologe gleich, wobei auch schon auf den Lysias bezeichnende Seitenblicke geworfen werden [104]), sowie durch die unvergleichlichen Naturschilderungen behaglich wie auf dem anmuthigsten Spazierwege bis an den Punkt, wo die Wandernden in lieblichster Umgebung sich lagern und mit der Rede des Lysias die Haupthandlung des Gesprächs beginnt.

Das Gespräch zerfällt in zwei Haupttheile, die einander nach Inhalt und Form entsprechen und in ihrer Verknüpfung und innern Gliederung den Grundgedanken desselben in schöner Stufenfolge erschöpfend darstellen. In dem ersten Theile wird dem gemeinen Sinne der niedern, verständig berechnenden, ideen- und begeisterungslosen Klugheit die Seligkeit der begeisterten Liebe zur idealen Schönheit und des Lebens in der Ideenwelt, in dem zweiten der auf jener niedern Klugheit beruhenden, falschen Kunst der Darstellung in Rede und Schrift die aus der begeisterten Liebe zum Schönen hervorgehende höhere, philosophische, durch Dialektik gehobene und besonders in dem belehrenden Wechselgespräch sich offenbarende Redekunst entgegengesetzt. Dort werden die verschiedenen Arten und Formen der Liebe, hier die der Rede theils geschildert, theils angedeutet; dort herrscht das plastisch-rhetorische, hier das kritisch-dialektische Element; dort ahnungsvolle Begeisterung, hier philosophische Besonnenheit; dort das die höchsten Wahrheiten nur leise umhüllende Symbol, hier die klare, unverhüllte Erkenntniß des Wahren; dort Poesie, wenn auch in ungebundener Form, hier strenge Philosophie und Entwickelung der Denkgesetze; dort die Wärme der kühn die genialsten Anschauungen combinirenden und gestaltenden Phantasie, hier die kühle Nüchternheit der die Begriffe bald zergliedernden, bald zusammenfassenden Vernunft. Dort wird das erste Erwachen, hier die praktische Bethätigung eines tiefern Geisteslebens geschildert; dort die Lebensquelle aller wahren Kunst und Wissenschaft nachgewiesen, hier einem der aus ihr entspringenden Flüsse, der echten Redekunst, sein Lauf angewiesen und sein Gebiet bestimmt. Beide Theile gehören so wesentlich zusammen, wie Begeisterung und denkende Besonnenheit; beide sind nur verschiedene Seiten desselben Grundgedankens; denn ohne Begeisterung ist keine Philosophie, ohne diese keine wahre Redekunst denkbar. Diese genaue Verbindung beider Seiten wird in unserm Gespräche dadurch noch besonders angedeutet, daß seine beiden Haupttheile durch eine Menge feiner Fäden ineinander verschlungen sind. Denn wie schon im ersten Theile die einzelnen Reden durch Anfänge jener Kritik unterbrochen werden, die im zweiten vorwaltet, so klingt in diesem in der lieblichen Dichtung von der Entstehung der Cicaden

und in der feierlich geheimnißvollen ägyptischen Sage von der Erfindung der Schrift der poetische Ton des ersten Theiles wieder. Wie dort der Darstellung der begeisterten Liebe die Grundzüge einer philosophischen Seelenlehre vorangehen, so erscheint hier die Rhetorik als angewandte Erfahrungsseelenlehre; die Liebe zum Schönen, die dort noch mit dem sinnlichen Triebe behaftet ist, tritt hier in höherer Form als geistig-sittlicher Trieb der Gedankenerzeugung in verwandten Seelen wieder auf; dort ist die Schönheit eine ideale, überirdische, hier tritt sie, als höchstes Princip der Kunst, in die Kreise des wirklichen Lebens ein. Beide Theile schließen mit einem Gebete; aber das erste, ein Sühnungsgebet des Sokrates an den gekränkten Eros, mit der Bitte, stets im Besitze der mit Weisheitsstreben verbundenen wahren Liebeskunst zu bleiben, ist noch ein Nachhall der erotischen Begeisterung des ersten Theils; das zweite, ein Gebet an den Pan und die andern Gottheiten der Gesprächsscene um Verleihung geistiger Schönheit, Harmonie und reicher Weisheitsschätze, faßt vortrefflich die Segnungen der höhern Erkenntniß zusammen.

Mit dieser Zweitheilung ist nun aber zugleich, nach einem einfach kunstvollen Plane, in jedem der beiden Hauptabschnitte eine Dreitheilung verbunden, sodaß das Ganze in sechs, auf beiden Seiten einander entsprechende Abtheilungen gegliedert erscheint, die in schöner Stufenfolge die verschiedenen Seiten des Grundgedankens darstellen. Der erste Theil beginnt mit der Rede des Lysias, also mit der Schilderung einer Ansicht, die zwar schon eine Stufe über dem ganz der Sinnenlust hingegebenen Treiben, wie es Kallikles im Gorgias anpreist, zu stehen scheint, in der That aber den niedrigsten und gemeinsten Standpunkt bezeichnet, nämlich den des kalten, selbstsüchtig berechnenden, bei seinem Jagen nach möglichst leidenschaftlosem Sinnengenuß noch den heuchlerischen Schein sittlicher Selbstbeherrschung annehmenden Verstandesmenschen. Der Grundsatz, daß bei Gunstbewerbungen stets der Nichtliebende dem Liebenden vorzuziehen sei, entwürdigt die menschliche Natur noch mehr als die roh sinnliche Leidenschaft, indem er Lust nicht um Liebe, sondern um Lohn begehrt und nicht einmal die der Leidenschaft eigene, unbedingte Hingebung an den geliebten Gegenstand und

das aufopfernde Freundschaftsgefühl kennt, das wenigstens ein Schattenbild höherer Sittlichkeit ist. Er ist im Grunde der Ausdruck der nacktesten und unverhülltesten Selbstsucht, nach griechischer Vorstellungsweise ein Frevel gegen die Göttermacht des Eros, was wir von unserm christlichen Standpunkte aus als die bewußte, mit Heuchelei gepaarte Entfremdung von Gott und allem Göttlichen, also als das absolut Böse bezeichnen würden. Sein Gegensatz ist einerseits die reine, sittliche Liebe, andererseits die den gewöhnlichen Menschen ganz beherrschende und bewußtlos fortreißende sinnliche Leidenschaft, die aber, weil sie mit sympathetischen Trieben und Aufopferungsfähigkeit verbunden ist, wenigstens den Keim einer sittlichern Liebe in sich schließt.

Obgleich die erste Rede des Sokrates den Grundsatz des Lysias festzuhalten scheint, so steht sie doch nicht nur in der Form, sondern auch in ihren Gedankenkreisen schon auf einer höhern Stufe. Es ist eine glückliche Wendung, daß hier ein Liebender vorausgesetzt wird, der nur, um seinen Zweck besser zu erreichen, sich das Ansehen eines Nichtliebenden gibt. Hiermit wird das Gefühl der Liebe, das in der ersten Rede schlechthin verworfen wurde, in seiner Berechtigung ausdrücklich anerkannt, und an die Stelle des Gegensatzes der Leidenschaft und des selbstsüchtig berechnenden Verstandes tritt ein höherer, zwischen der maß- und schrankenlos von blinder Leidenschaft getriebenen und der durch verständige Reflexion beherrschten und gemäßigten Liebe. Es ist der Standpunkt des reflectirenden Genusses, der über den augenblicklichen Genuß sich erhebenden Reflexion, wie ihn Aristippos in Lehre und Leben durchführte und später Epikuros in ein System brachte. Es ist immer noch der begeisterungslose, schlau berechnende Verstand, dessen Motiv nicht das Gute an sich, sondern das Nützliche, dessen Mäßigung nicht sittliche Selbstherrschaft, sondern haushälterisch seine Gefühle und Leidenschaften zu Rathe haltende Selbstbeschränkung ist. Aber dennoch bricht schon eine reinere Ansicht durch, die Unterscheidung der verständigen und thöricht leidenschaftlichen Liebe, die auf den Dualismus der menschlichen Natur zurückgeführt wird, und die Foderung der Überwindung oder Regelung des sinnlichen Triebes durch Vorschriften und Gesetze des Ver-

standes. Auf dieser Stufe geht das Leben nicht mehr ganz im Genusse auf, die selbstsüchtige Eifersucht, der gemeine Neid ist überwunden, die Liebe wird mehr als Freundschaft aufgefaßt und Geistesbildung schon als ein wesentliches Moment derselben anerkannt; durch den Gedanken endlich, daß das Schöne, wenn auch noch nicht in seinem wahren Wesen begriffen, der verständigen und thörichten Liebe gemeinsames Ziel sei, eine richtigere, sittlichere Würdigung des Gegenstandes vorbereitet. Wir haben uns aus der Sphäre des gemein selbstsüchtigen Verstandes zu der richtigen Meinung, wie Platon es zu nennen pflegt, oder der einseitigen, aber doch oft das Richtige treffenden Verstandesreflexion erhoben. Dennoch wird auch diese Rede noch als eine Sünde gegen den Eros bezeichnet, weil die in ihr dargestellte Ansicht ganz der Begeisterung und der freudigen, aufopfernden Hingebung an den Gegenstand der Liebe entbehrt und im Grunde auch nur auf einer, wenn auch etwas mehr verdeckten, genußsüchtigen Selbstsucht beruht. Zur wirklichen Versöhnung des Gegensatzes zwischen Trieb und Verstand bedarf es einer idealern, durch den Hinblick auf das Göttliche verklärten Anschauungsweise.

Zu dieser höchsten Stufe erhebt uns des Sokrates zweite Rede, ein wundervolles Kunstwerk, das in sich selbst wieder ein dreigetheiltes ist und, ganz der Anfoderung Platon's gemäß, Anfang, Mitte und Ende hat. Ihr Gegenstand ist die Schilderung des ersten Erwachens eines höhern und edlern Seelenlebens durch begeisterte Liebe zur idealen Schönheit. Der Anfang führt uns durch drei Sphären des begeistert erregten, aber noch der klaren Besonnenheit entbehrenden Seelenlebens, von denen die folgende immer höher steht als die vorangehende, Weissagung, Weihung und Poesie, zu der höchsten und umfassendsten hinan, zu der Liebe der göttlichen Schönheit. Ehe aber das Erwachen derselben beschrieben wird, erhebt sich die Rede zu ihrem Höhepunkte und steigt in ihrem mittlern Theile zu den verborgenen Quellen der Liebe wie aller Begeisterung hinauf. Sie stellt zuerst in wenigen Umrissen das Wesen der Allseele dar und findet in ihrer unerschöpflichen Bewegungskraft und Unzerstörbarkeit das ewige Princip alles Lebens; so erscheint hier der Dualismus von Seele und Leib als Gegen-

saß des absolut Bewegten und des absolut Starren und Todten. Sie gibt sodann in der Form eines Mythos eine Geschichte der Einzelseelen, die nothwendig mit einem Körper verbunden sind, sodaß hier beide Seiten des Gegensatzes organisch verknüpft erscheinen. Die einem erhabenen Hymnus gleichende Schilderung des seligen, leichten, immer nach oben strebenden Lebens der einzelnen Seelen, ihrer himmlischen Umfahrten im Gefolge der Götter, ihrer wenn auch nur unvollkommenen Erhebung zu den überhimmlischen Räumen, wo die reinen Ideen, das ewige wesentliche Sein und die wahre Weisheit heimisch sind, ihres beseligenden Anschauens dieser Ideen, sodann des Flügelverlustes und Falles der schwächern Seelen, ihrer Verbindung mit menschlichen Körpern in neunfacher Abstufung, endlich ihrer verschiedenen, nach ihrem frühern und jeßigen Leben gerecht abgemessenen Schicksale, Wanderungen und Büßungen nach dem Tode, dies Alles geht, eine wunderbare Dichtung, rasch an uns vorüber, als bildliche Darstellung der verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Einzelnen und des ungleichen Maßes ihrer Empfänglichkeit für die Auffassung der Ideen. So ist uns der Weg zu dem leßten Abschnitte der Rede gebahnt, der uns, den vorher abgebrochenen Faden wieder aufnehmend, auf die vierte Form der Begeisterung, die Liebe, zurückführt. Hier steigt die Rede von ihrer idealen Höhe zur wirklichen Welt herab, die aber nun durch das aus höhern Regionen in sie hineinfallende Licht wunderbar verklärt wird. Die Entzückung, von welcher der reiner gestimmte Geist bei dem Anblicke der Schönheit ergriffen wird, die unendliche Sehnsucht, mit welcher er zu dem ihn durch seine Schönheit fesselnden Gegenstande sich hingezogen fühlt, das lebenskräftige Keimen, Wachsen, Schwellen seiner höhern Natur, der schwärmerisch ideale Aufschwung seines ganzen Wesens, der wiederholte Kampf der Vernunft und des von ihr geleiteten sittlichen Willens mit dem sinnlichen Triebe [105]), bis endlich der schwere Sieg errungen ist, die nun erst mögliche Läuterung der Liebe zur reinsten, edelsten Freundschaft, endlich die Entstehung der Gegenliebe, die, als Widerhall und Spiegelbild der Liebe des Liebenden, in dem Geliebten ein ähnliches höheres Streben hervorruft und auch ihm schwere Kämpfe mit der Sinnlichkeit auferlegt, dies Alles ist hier mit so tiefer

Kenntniß des Seelenlebens und so hinreißender poetischer Kraft geschildert, daß zu allen Zeiten begeisterte Liebende sich bald in diesem, bald in jenem Zuge der Schilderung wiedererkennen werden, sobald sie dieselbe nur auf das reinere und naturgemäßere Gefühl der Liebe zum andern Geschlechte beziehen. Häufig sind hier auch Beziehungen auf die frühern Reden eingestreut; jene falsche, berechnende Besonnenheit, deren letztes Ziel doch nur der Genuß ist, erscheint hier als Entwürdigung der menschlichen Natur, die noch nach dem Tode ein unseliges und ruheloses Dasein zur Folge hat, weil sie der gerade Gegensatz der Liebe ist; ihr wird selbst die von Sinnlichkeit nicht ganz freie Liebe gewöhnlicher Naturen vorgezogen, sobald sie nur aus wirklichem Freundschaftsdrange hervorgeht und zu einer innigen und unauflöslichen Lebensgemeinschaft wird. Wie nun Platon überall in unserm Dialoge die freieste und selbständigste Entwickelung der Seele verlangt, so deutet er auch hier im Vorübergehen an, wie nach den verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Naturen nothwendig auch die Formen und Äußerungen der Liebe verschieden seien, was er dann wieder in mythischer Weise auf die verschiedenen Kräfte und Wirkungssphären der einzelnen Götter zurückführt, in deren Gefolge die Seelen vor ihrem Falle das All umkreisten.

Nicht weniger fein abgestuft ist die Gliederung des zweiten Haupttheils, der den Gegensatz des höhern und freiern Geisteslebens und der beschränkte oder verkehrte Zwecke selbstsüchtig mit handwerksmäßiger Technik verfolgenden Verstandesrichtung aus dem Gebiete der Ethik auf das der redenden Künste überträgt. Die kleine Dichtung von der Entstehung der Cicaden, deren Anspielung wie auf den Phädros so überhaupt auf die kunstliebenden und wißbegierigen Athener zu Tage liegt [106]) und die zugleich durch die Unterscheidung der Musen und ihrer verschiedenen Wirkungskreise auf die früher erwähnten neun Thätigkeitssphären der Menschenseelen zurückweist, bildet den anmuthigsten Übergang zu den dialektischen Erörterungen.

In dem ersten Abschnitte derselben wird dargethan, daß ohne Philosophie und Dialektik die Rhetorik, wie das Leben überhaupt, alles Gehaltes, aller Wahrheit und Sicherheit entbehre. Der Gegensatz der sophistischen und philosophischen

Redekunst wird hier auf den höhern, im Sophisten entwickelten, zwischen der besonders vom Eleaten Zenon geübten Antilogik oder Kunst des Widerspruchs und der auf richtiger Begriffsbildung beruhenden Dialektik zurückgeführt. Von diesem ist nicht wesentlich verschieden der Gegensatz der Meinung und des Wissens, das ist der einseitigen Verstandesreflexion und der höhern, philosophischen Erkenntniß; jene begnügt sich oft mit dem Schein des Wahren und täuscht sich und Andere, diese forscht rücksichtslos in und vor Allem nach Wahrheit. Auf dem unsichern Grunde der Meinung und Wahrscheinlichkeit bewegt sich nun, wie schon im Gorgias gezeigt wurde, die gewöhnliche Rhetorik; die Aufgabe der höhern dagegen ist es, durch Dialektik sich von ihren Gegenständen richtige Begriffe zu bilden und die genau erkannte Wahrheit weiter zu verbreiten. Dieser Maßstab wird nun an die drei Reden des ersten Theils angelegt und die Verworrenheit und Gehaltlosigkeit der Rede des Lysias auf die mangelhafte Begriffsbestimmung ihres Gegenstandes zurückgeführt, ein Mangel, der im Grunde auch der ersten sokratischen Rede noch anhaftet und erst in der zweiten durch Aufstellung des Gattungsbegriffes der Schwärmerei (μανία) und durch Eintheilung derselben in eine krankhafte, wo sie Wahnsinn, und in eine göttliche, wo sie Begeisterung heißt, gehoben wird, woraus dann zugleich die Unterscheidung der Liebe, als einer krankhaft unvernünftigen und einer vernünftigen, gottergebenen hervorgeht. Die vierfache, verschiedenen Gottheiten zugeschriebene Form der Begeisterung deutet auf den Mythos zurück [107]). Wenn allerdings schon die erste sokratische Rede die richtige und verkehrte Liebe unterschied, so blieb sie doch immer noch auf dem Boden der nur sondernden, nicht verknüpfenden Reflexion, weil sie die Liebe nicht auf ihren höhern Begriff zurückführte. Sie selbst aber ging, gleich der Rede des Lysias, von dem sophistischen Streben der Antilogiker aus, das Unwahre als wahr, das Wahre als unwahr nachzuweisen und einfache und klare Begriffe zu verwirren; darum stellen beide, wenn auch in verschiedenem Grade, die Sphäre der Meinung und verständigen, nicht aber vernünftigen Reflexion dar.

Die zweite Abtheilung zeigt, daß die Rhetorik nicht blos

einen philosophischen Gehalt haben, sondern auch in der Form einen echt philosophischen Geist verrathen müsse, wenn sie wirklich Kunst, nicht blos handwerksmäßiges Treiben sein wolle. So wird hier die höhere, sich selbst ihre Regeln schaffende Kunst des frei und selbständig entwickelten, durch Philosophie gebildeten Geistes der geist- und ideenlosen, blos durch formale Regeln und gewöhnliche Lebensklugheit bestimmten Technik der sophistischen Rhetoren, die fälschlich als Kunsttheorie angesehen ward, entgegengesetzt. Ein Blick auf die große Mannichfaltigkeit jener rhetorischen Formen und Kunstmittel läßt sie alle als todte Bruchstücke und unverarbeitete Bausteine erscheinen, die erst durch ihre Verbindung zu einem individuell gefärbten und von philosophischem Geiste durchdrungenen Ganzen wirklichen Kunstwerth erlangen. Dagegen wird die Foderung geltend gemacht, daß der Redner die tiefste Seelenkunde besitze. Denn da die Redekunst Kunst der Seelenleitung und Seelenheilung ist, so muß der wahre Redner die mannichfaltigen Arten und Formen der Rede den genau erkannten Eigenthümlichkeiten der Seelen, auf die er wirken will, anzupassen verstehen, um Allen Alles zu werden und auf jede Natur in ganz individueller Weise bildend und läuternd einzuwirken; in der That eine eben so hohe als unermeßliche Aufgabe, deren annäherungsweise Lösung die Beredtsamkeit zur mächtigsten Erzieherin des Volks machen würde. Offenbar liegt hierin eine Beziehung auf den zweiten Abschnitt des Mythos, wo von dem aus innerer Kraft bewegten Wesen der Seele und den verschiedenen Eigenthümlichkeiten und Anlagen der einzelnen Seelen die Rede war; denn besonders das Moment der Eigenthümlichkeit und genialen Geisteskraft soll hier gegen den verflachenden Einfluß der abstracten Verstandesregel hervorgehoben werden. In dem schönen und würdigen Gedanken aber, daß die Beredtsamkeit Gottesdienst und ihr höchster Zweck Förderung eines gottgefälligen Lebens sei, ist ebenfalls eine Hinweisung auf die dort mythisch dargestellte Wahrheit unverkennbar, daß das Höchste, wozu es der Mensch bringen könne, Erinnerung und Nachbildung des göttlichen Lebens sei. Daß übrigens Platon nicht etwa, wie man wol gemeint hat, alle Redekunst allein auf den philosophischen Dialog verwendet wissen will, sondern auch andere Zweige der Beredt-

samkeit anerkennt, geht sowol aus der erwähnten Stelle als daraus hervor, daß er die Rede in jedem einzelnen Falle mit der Eigenthümlichkeit der Hörer in Einklang bringen will, woraus nothwendig eine große Mannichfaltigkeit von Formen entstehen muß. Hätte er ein System der Kunst nach diesen Grundsätzen aufstellen wollen, so würde die Rhetorik durch ihn für alle Zeiten eine philosophische Wissenschaft und ein Zweig der Seelenlehre geworden sein.

Der dritte Abschnitt thut dar, daß Schriftwerke, insofern sie mehr denn Erinnerung an schon Gewußtes sein wollen, weit hinter dem lebendigen Worte zurückstehen, daß aber in Rede und Schrift die Kunst um so vollkommener sei, je mehr sie, als Nachbildung oder Anwendung der Dialektik, die selbständigste Entwickelung großer und bedeutender Gedanken in der Seele des Hörenden zur Anschauung bringe oder fördere. Er beginnt mit der Frage, welche schriftliche Darstellung dem Zwecke der Kunst am meisten entspreche. Die Beantwortung derselben wird eingeleitet und angedeutet durch die Dichtung von dem Gespräche des Gottes Ammon oder Thamus und des vergötterten Schrifterfinders Theuth. Denn während dieser, dem auch die Erfindung der Arithmetik, Geometrie, Astronomie, sowie des Bret- und Würfelspiels zugeschrieben wird, ähnlich dem ihm nachgebildeten griechischen Hermes, ein Symbol des praktischen, berechnenden Verstandes ist, stellt Thamus die höhere Weisheit dar, die die Künste des Verstandes und namentlich auch die Schrift zwar nicht verwirft, sie aber ohne Überschätzung richtig zu würdigen und zu den besten Zwecken anzuwenden weiß. Hiernach wird nun auch in dem Folgenden nicht, wie man wol gemeint hat, die schriftliche Darstellung der mündlichen ohne weiteres als das Geringere und Unvollkommenere entgegengestellt, sondern es gestaltet sich, ganz dem Grundgedanken des Gesprächs gemäß, der frühere Gegensatz zwischen dem Mechanismus der Regel und der schöpferischen Freiheit der wahren Kunst hier zu dem der blos auf den Beifall der Leser berechneten, rhetorischen Schriftstellerei und der lebendigen, philosophisch-dialektischen Wechselrede. Wie verwerflich die erstere sei, davon hatte ja eben erst die schriftlich abgefaßte Rede des Lysias einen Beweis gegeben. Wenn nun aller-

dings Platon dem Ursprünglichen, dem lebendigen Worte, das, als ein unmittelbarer Ausdruck der Eigenthümlichkeit des Redners, sich auch der Individualität des Hörers genau anschmiegt und unmittelbar durch seine eigene Kraft wirkt, den Vorzug vor dem Abgeleiteten, Künstlichen, vor der verallgemeinernden, schwächer und nur durch vermittelnde Zeichen wirkenden Schrift gibt und dieser nur den Werth der Erinnerung an Selbstgedachtes und Selbsterkanntes beilegt, ihr aber, ohne hinzutretende mündliche Rede, die Fähigkeit abspricht, lebendiges Wissen zu erzeugen und sich selbst gegen Angriffe und Misverständnisse zu schützen, so erkennt er andererseits doch auch an, daß die mündliche Rede, wenn sie nichts als ein künstlich nach todten Regeln zusammengeleimtes Machwerk sophistischer Rhetorik sei, nicht nur um nichts höher stehe als ein in gleichem Geiste gearbeitetes Schriftwerk, sondern daß auch die schriftliche Darstellung einen hohen Werth habe, wenn sie nichts als ein treues Abbild der innern Rede des Wissenden sein wolle, das heißt, wenn sie die Dialektik des mündlichen Gesprächs darzustellen strebe. Hiernach scheint es allerdings, als wolle Platon den philosophischen Dialog als die höchste Kunstform, wenigstens der prosaischen Rede, bezeichnen, und gewiß stellt er ihn als treueste Abbildung der innern Gedankenentwickelung hoch genug; da er aber ausdrücklich nicht blos von philosophischen, sondern auch von poetischen und politischen Schriften redet und namentlich die Lyrik hier, wie überall, über die andern Gattungen der Poesie erhebt, während man doch meinen sollte, daß ihm das Drama wegen seiner dialogischen Form am höchsten habe stehen müssen, so dürfen wir ihm wol einen weitern Gesichtskreis zuschreiben und annehmen, es sei ihm nicht entgangen, wie auch andere Kunstformen, als die dialogische, die Bewegungen des innern Lebens und das Werden und Wachsen von Gefühlen und Gedanken treu und klar darstellen können. Gewiß aber ist dieser ganze Abschnitt wieder eine praktische Anwendung Dessen, was im letzten Theil der zweiten sokratischen Rede über das Wesen der Liebe und das Verhältniß der Liebenden gesagt wurde. Denn die Dialektik der lebendigen Rede und der ihr nachgebildeten Schrift, die in empfängliche Seelen den Samen großer, göttlicher, unsterblich von Geschlecht zu Geschlecht fort-

wirkender, beseligender Gedanken ausstreut, ist die vollkommenste Bethätigung der reinen, sittlichen Liebe; dagegen steht das hohle und eitle Spiel mit rhetorischen Phrasen und Kunststücken auf gleicher Stufe mit jener niedern Liebe, welche den geliebten Gegenstand nicht als Selbstzweck ansieht, sondern ihn zu selbstsüchtigen, unsittlichen Zwecken misbraucht.

Der Schluß der Rede läßt in dem echt sokratischen Preise des Weisheitsstrebens und der Ablehnung der den Göttern allein zukommenden Ehre der Weisheit, in der Gegenüberstellung des Lysias und Isokrates, in dem Gebete an den Pan und in dem Schlußworte des Phädros, daß Freunden Alles gemeinsam sei, noch einmal alle Hauptgedanken des Dialogs, das Streben nach freiester und reinster Entwickelung des Seelenlebens, nach wahrer, sittlicher Liebe und göttlicher Schönheit, nach einer dem Ideal der Schönheit und Weisheit näher kommenden Redekunst widerklingen.

Der Gliederung und Folge der Gedanken ist überall auch der Ton und Ausdruck mit seinen mannichfach wechselnden Schattirungen, feinen Abstufungen und leisen Übergängen vortrefflich angepaßt. Gewiß gehört der Eingang zu dem Lieblichsten, was je in der wohllautendsten aller Sprachen geschrieben ward. Wie anmuthig ist der Gegensatz des sokratischen Ausdrucks voll frischer Naturwahrheit und heitern Scherzes zu der gesuchten Zierlichkeit und Feinheit des nach Superlativen und Deminutiven haschenden Phädros [108]); wie fein ist das Motiv, daß Sokrates hier ganz gegen seine Gewohnheit von der Anmuth des gewählten Ruheplätzchens zu jener herrlichen Naturschilderung hingerissen wird und daß zu dieser auch Phädros das Seinige beiträgt, da ja Beide im Laufe des Gesprächs als Begeisterte erscheinen sollen. Besonders kunstvoll aber ist die Abstufung des Ausdrucks in den drei Reden.

Die des Lysias ist ein allerdings mit etwas starken Pinselstrichen gemaltes, gewiß aber seinen frühern unvollkommenern Leistungen ziemlich treu entsprechendes Abbild der eigenthümlichen Manier dieses Redners. So glatt und abgezirkelt auch die einzelnen Worte und Sätze sein mögen, so fehlt ihr doch alle rhetorische Kraft und Schönheit [109]). Willkürlich und unnatürlich ist es schon, daß die ganze auf rhetorischen

Stelzen einherschreitende Rede an einen Einzelnen, einen Knaben, und noch dazu an ein bloßes Phantasiebild ohne alle individuelle Färbung gerichtet ist; dadurch erhält sie sogleich den Charakter eines schlechten Schulübungsstückes, wobei es auf nichts als auf eine gewählte Phraseologie ankommt. Sokrates selbst verbessert dies in seiner ersten Rede, wo er den Redner wenigstens von einer bestimmten Situation ausgehen läßt, und verspottet es in der zweiten, die er an einen unsichtbaren Knaben richtet. In der Rede des Lysias ist ferner, wie Sokrates selbst bemerkt, das wesentlichste Erfoderniß eines Kunstwerkes, daß es, gleich einem organisch Lebendigen, Kopf und Fuß habe, außer Acht gelassen. Ohne Eingang fällt sie mit der Thür in das Haus und bricht plötzlich ohne Schluß ab, ja das Ende könnte eben so gut, gerade wie bei der spielenden Grabschrift des Midas, der Anfang sein [110]), und überhaupt kann sie ganz umgedreht werden, ohne dadurch etwas zu verlieren. Denn ohne alle Kunst rednerischer Steigerung, Gruppirung, Abstufung, ohne organischen Zusammenhang, ja ohne logische Ordnung und selbst der vermittelnden Übergänge entbehrend, sind die einzelnen Gründe in der willkürlichsten Reihenfolge ermüdend nebeneinander gestellt, und so beschränkt ist der Kreis ihrer Gedanken, daß dieselben Sätze mehrmals mit geringen Änderungen wiederkehren. In der Satzbildung aber ist weder Harmonie, noch Rhythmik, noch kunstvolle Periodik wahrzunehmen; die steife Symmetrie der zweigetheilten Satzform, die der sikelischen Rhetorik eigen war und erst von Platon und Isokrates mit einem mannichfaltigern und gerundetern Periodenbau vertauscht wurde, herrscht hier noch in ihrer ganzen Eintönigkeit mit dem mühseligen Spiel eines künstlichen Gleichmaßes der Satztheile und eines zuweilen mit Assonanz oder Reim verbundenen Parallelismus der Glieder. Dennoch ist der Satzbau schlaff und nachlässig genug, sodaß seine Glieder hier und da fast verbindungslos auseinanderfallen. Nehmen wir dazu noch die dunkle, zweideutige, geschraubte Ausdrucksweise, hinter welcher sich die gröbste Unsittlichkeit der Gedanken versteckt, den mitunter höchst gewaltsamen Constructionswechsel, endlich den einförmigen, kraft- und leblosen Ton des Ganzen, der eine öde, abgespannte, keines lebendigen Gefühls und keiner

frischen Leidenschaft mehr fähige Seelenstimmung ausdrückt, so müssen wir gestehen, daß für eine so gemeine und geistlose Lebensansicht gar keine angemessenere Form zu finden war. Ja, diese Beschaffenheit der Rede könnte uns fast mit der hergebrachten Annahme befreunden, daß Platon, seiner sonstigen Weise zuwider, irgend einen mißlungenen rhetorischen Versuch des Lysias wörtlich und unverändert (denn welcher Freund Platon's möchte wol mit van Heusde ihn absichtlicher Verstümmelung und Entstellung einer wirklich lysianischen Rede beschuldigen?) aufgenommen habe; denn wo immer er sonst einen seiner Sophisten und Rhetoren auftreten läßt, weiß er sie doch, wie den Protagoras, Gorgias, ja selbst einen Kallikles und Thrasymachos, bei der schärfsten Charakteristik, noch mit einem Hauche seines eigenen Geistes zu beleben, von dem wir hier in der That gar nichts verspüren. Aber der Fall ist hier doch ein anderer, da es nicht darauf ankam, Ansichten des Lysias darzustellen (denn gewiß war die in dem künstlichen Übungsstücke ausgedrückte Ansicht und Handlungsweise nicht die eigene jenes Redners), sondern nur die Form seiner Reden in möglichst treuer, wenn auch im Geiste der alten Komödie etwas verzerrter und übertriebener Nachbildung wiederzugeben, um so ein recht grelles Bild der falschen Rhetorik aufzustellen.

Dagegen enthält die erste Rede des Sokrates, obgleich auch sie im Ganzen noch eine Parodie fremdes Styls und fremder Ansichten ist, in der Form wie im Inhalte schon manches Platonische, ja, man könnte sie ganz untadelig nennen, wenn es überhaupt in der Kunst erlaubt wäre, Form und Inhalt zu trennen. Im Ganzen waltet in ihr epische Einfachheit, was Sokrates selbst durch die scherzhafte Anrufung der Musen, den kurzen, erzählenden Eingang und den in einen Hexameter auslaufenden Schluß andeutet; doch erhebt sie sich hier und da, dem eigenen Geständniß des Redners zufolge, zu fast dithyrambischem Schwunge. Ihr fehlt kein wesentlicher Theil einer kunstgerechten Rede; in der Begriffsbestimmung der Liebe und der Unterscheidung ihrer beiden Hauptarten zeigt sich schon ein Anfang von Dialektik; sie hat einen passenden Eingang, in welchem der Grundgedanke klar und bestimmt hingestellt wird, und einen die gewonnenen Ergebnisse bündig zusammenfassenden

Schluß; die Beweisgründe gehen zwar nicht organisch aus einem leitenden Gedanken hervor, sind aber doch durch geschickte Übergänge verknüpft und in klarer Reihenfolge zusammengestellt, indem zuerst in absteigender Stufenreihe der schädliche Einfluß der leidenschaftlichen Liebe auf Seele, Leib und Vermögen des Geliebten, sodann ihre innere Freudlosigkeit und Vergänglichkeit erörtert wird; in der Satzbildung herrscht zwar immer noch der zweigliederige Parallelismus der sikelischen Schule, aber durch die starrere Form brechen wiederholte Ansätze der kunstvoll harmonischen, platonischen Periodik, die mitunter zu einem allzu vollen Strome anschwillt [111]), bald aber nach kurzer Erhebung wieder, wie ermüdet, zusammensinkt. Ganz fein bemerkt Krische, daß Platon, wenn er diese Rede an das Epos anklingen lasse, die folgende aber mit der Lyrik des Stesichoros vergleiche, hier wieder zeige, wie hoch er die lyrische Poesie über die epische stelle; nur ist dabei nicht außer Acht zu lassen, daß Sokrates selbst die fremden Ströme, aus denen er die erste Rede ableitet, auf die Lyriker Anakreon und Sappho zurückführt und ihr sogar etwas Dithyrambisches zuschreibt. Seltsam genug klingt es allerdings, wenn eine so nüchterne Ansicht von der Liebe aus dem Einflusse der leidenschaftlich bewegten Sängerin von Lesbos und des anmuthigsten aller Liebessänger hergeleitet wird; aber abgesehen davon, daß wenigstens Anakreon stets den besonnenen, gemäßigten Lebensgenuß preist, ist auch zu bedenken, daß die Rede in der That die eines Liebenden ist, der nur schlau die Miene eines Leidenschaftlichen annimmt; insofern nun seine Liebe doch immer noch eine sinnliche ist, steht er wirklich mit jenen beiden Dichtern, deren Lebensansicht nichts weniger als ideal war, auf gleicher Stufe. Nebenbei mag die Vergleichung sich auch auf die einfachere Form und Sprache der äolischen und ionischen Lyrik, im Vergleich mit der dorischen, beziehen. Den Dithyrambus aber schließt er wol nur deshalb in seine Vergleichung mit ein, weil diese Dichtungsart oft unter glänzenden Formen und hochtönenden Worten einen dürftigen Inhalt und unbedeutende Gedanken verbarg. Ähnliches ist auch bei dieser Rede der Fall, und deshalb ist auch sie noch kein vollkommenes Kunstwerk, das vor Allem Harmonie zwischen Inhalt und Form verlangt.

Dagegen vergleicht sich die zweite sokratische Rede selbst mit der reichen und prachtvollen dorischen Lyrik, die Stesichoros von Himera zu größerer Vollkommenheit ausbildete. Gerade wie die größern Gedichte dieses Meisters noch ein stark hervortretendes episches Element hatten, ein Zug, wodurch sich überhaupt die dorische Lyrik von der äolischen unterschied, so ist auch in dieser Rede Erzählung und Schilderung mit den erhabensten Betrachtungen so innig verknüpft und das Ganze, wenn auch des eingemischten Scherzes nicht entbehrend, doch in einem so schwungvollen Tone gehalten, daß wir sie mit Sokrates wol als einen mythischen Hymnus in ungebundener Form bezeichnen dürfen. Dabei wechseln Ton und Sprache auch hier auf das anmuthigste mit dem Inhalte. Im Ganzen herrscht im Anfange der Rede, wo die Geschichte der Seelen bis zu ihrem Falle erzählt wird, das epische Element mit vielfachen Anklängen an Homer vor, wogegen in dem folgenden Abschnitte, wo die Kämpfe, Leiden und Seligkeiten der Liebe und Gegenliebe geschildert werden, der lyrische Charakter überwiegt. Doch durchdringen sich beide Elemente auf das innigste; denn auch die erzählenden Stellen sind durch die Erhabenheit des Ausdrucks, der sich namentlich bei der Beschreibung der überhimmlischen Räume zur schwungvollsten Begeisterung hebt, lyrisch gefärbt, und umgekehrt auch in den zweiten Theil manche epische Züge verflochten, wohin namentlich die treffliche Beschreibung der beiden Rosse, der Bewunderung aller rossekundigen Männer werth, zu rechnen ist. Allerdings ist im Übrigen das Bild vom Wagenlenker und den beiden Rossen, wobei Platon offenbar den feierlichen Eingang des philosophischen Gedichtes des Parmenides vor Augen hatte [112]), nicht mit voller, plastischer Klarheit durchgeführt [113]), weil es eben Symbol ist. Über die ganze Dichtung, die Sokrates selbst wegen ihres poetischen Charakters ein bloßes Spiel nennt, ist ein geheimnißvoller, feierlich prophetischer, ganz der gottbegeisterten Schwärmerei, die sie darstellen soll, angemessener Ton verbreitet, mit häufigen Anklängen an die Mysterien, zuweilen jedoch heiter durch Wortspiele und abenteuerliche Wortableitungen, wie Platon sie liebt, unterbrochen [114]). Nach Form und Inhalt entspricht sie dem Ideal einer Rede, wie es der zweite Theil unsers Dialogs theoretisch aufstellt.

Dieser zweite Theil steht nun der Form nach in einem nicht minder entschiedenen Gegensatze zum ersten, als nach seinem Inhalte. Ein vollkommneres Muster philosophischer Prosa dürfte schwerlich gefunden werden, als diese mit ihrem scharf bestimmten, durchsichtig klaren und doch oft durch ausgeführte oder auch nur leise angedeutete Bilder anmuthig belebten Ausdruck, mit ihrem harmonischen Satzbau, ihrem milden und doch raschen und vollen Flusse, wodurch sie das treueste Bild der innern Gedankenbewegung wird, mit der treffenden, witzigen Charakteristik der einzelnen Redner, endlich mit ihrer feinen Ironie. Wahre Prachtstücke künstlerischer Ausbildung der Sprache sind die Cicadensage, wo der Anmuth des Inhalts die Auswahl der weichsten und lieblichsten Töne entspricht, die ägyptische Dichtung mit ihrem feierlichen Ernst, die Vergleichung prunkender Schriftwerke mit den herrlich, aber nur kurz blühenden Adonisgärtchen. Um dem Gespräche mehr Mannichfaltigkeit zu geben, werden bald Abwesende, wie Lysias und Tisias, bald auch personificirte Begriffe, wie die vom Phädros veranlaßten Reden, diese trefflichen Kinder ihres unermüdlichen Vaters, mit in den Dialog hineingezogen und als in denselben gleichsam eingreifende Personen gedacht. Wie Poesie und Philosophie aus gleicher Quelle fließen, so ist auch hier mit der noch aus dem ersten Theile nachklingenden frischen Begeisterung die philosophische Klarheit und Besonnenheit zur reinsten Schönheit in einer Weise verschmolzen, die uns nicht einen noch mit der Form ringenden Jüngling, sondern den vollendeten Meister der Rede erkennen läßt, der, des mannichfaltigsten Ausdrucks fähig, mit künstlerischer Freiheit und Sicherheit mit seinem Stoffe gleichsam spielt. Auch an der eigenthümlichen Milde und wahrhaft attischen Feinheit, mit welcher selbst die strengern Urtheile eingekleidet werden [115]), erkennen wir den gereiften, durchgebildeten Mann. Höchst bedeutend ist namentlich der Fortschritt in der Sprache, von der etwas trockenen und farblosen Darstellungsweise im Sophisten bis zu solcher Höhe der Kunst.

Es bleibt uns nun noch übrig, kurz den philosophischen Fortschritt anzugeben, den der Phädros, mit den frühern Gesprächen verglichen, bezeichnet.

Im Eingange ist mit der echt philosophischen Verwerfung der oft eben so geistlosen als willkürlichen, natürlichen Erklärungen der alten Götter- und Heldensagen, deren Anfänge sich schon bei den ältern ionischen Geschichtschreibern zeigen [116a]) und die später bei den Stoikern so beliebt waren, ein schätzbarer, noch heute für unsere Wundererklärer brauchbarer Wink verbunden, der auf eine geistvollere, auch von Platon gern geübte Deutung jener Fabeln hinweist, auf die symbolisch-ethische. Denn wenn Sokrates sagt, er frage sich oft, ob er ein noch zusammengesetzteres und aufgeblaseneres Wesen sei, als der Typhoeus, oder ein zahmeres und einfacheres, so liegt hierin schon eine ethische Erklärung der Sage von diesem himmelstürmenden Ungeheuer. Damit stimmt die Stelle der ersten Rede des Sokrates überein, wo die ausschweifende Sinnenlust etwas Vielgliedriges und Vielgestaltiges genannt wird. Zugleich aber wird dadurch ein Grundgedanke unsers Dialogs angedeutet, daß nämlich, wie die Seelen der Menschen untereinander höchst verschieden seien, so auch des Einzelnen Seele in sich selbst eine große Mannichfaltigkeit von Kräften und Trieben vereinige. Denn der Phädros faßt überhaupt mehr das getheilte, der Phädon mehr das einfache Wesen der Seele auf, worin indessen kein Widerspruch liegt, weil in dem spätern Dialoge zuerst und vornehmlich das innere Wesen der einen, allgemeinen Seele zu bestimmen, in dem frühern die Wirksamkeit der einzelnen, in die Vielheit der Erscheinung heraustretenden zu beschreiben war.

Wie sehr die Rede des Lysias alles philosophischen Geistes ermangelt und wie in ihr die gewöhnlichsten ethischen Begriffe, namentlich der der Tugend, völlig auf den Kopf gestellt sind, liegt am Tage. Dagegen ist in der ersten Rede des Sokrates schon ein Anfang von Philosophie, indem sie ganz scharf den Standpunkt der verständigen Reflexion oder der richtigen Meinung, der Vielen schon für philosophisches Wissen gilt, festhält. Trefflich ist angedeutet, wie diese Ansicht den Schein wirklicher Philosophie annimmt und doch stets durch eine nicht unbedeutende Kluft von derselben getrennt bleibt. Sie geht von einer Begriffsbestimmung ihres Gegenstandes aus, aber sie dringt nicht bis zu seinem wahren Wesen durch; sie theilt

den allgemeinen Begriff in Arten, aber sie hat kein richtiges Theilungsprincip; sie spricht sogar von zwei Ideen, die sich in der menschlichen Seele bekämpfen, Sinnenlust und Verstand, aber das sind nicht Ideen im platonischen Sinne des Wortes, sondern Kräfte und Thätigkeiten der Seele; die Lust ist ihr das Ursprüngliche, von der Natur uns Eingepflanzte, das verständige Urtheil ein Erworbenes, Angeeignetes; sie selbst stellt sich, indem sie die Thätigkeit des Verstandes mit dem Worte δόξα bezeichnet, das zugleich Urtheil und Meinung bedeutet, auf den untergeordneten Standpunkt der Meinung; ihre Besonnenheit ist nicht Sittlichkeit, die auf tiefer Selbsterkenntniß des Geistes beruht, sondern verständige Berechnung, die das Übermaß der Lust durch Regeln und Gesetze beschränkt, weil es schädlich ist, nicht gottbegeisterte Weisheit, sondern gewöhnliche Lebensklugheit. Gewissermaßen war der Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand, der in der Rede herrscht, noch Platon's eigene Ansicht im Gorgias; denn dort stehen Sinnenlust und vernünftige Erkenntniß, Seele und Leib, Gutes und Angenehmes noch im schroffen Gegensatze, der erst in den mit dem Phädros anhebenden Gesprächen durch ein drittes Element vermittelt wird. Nur stand schon damals der platonische Tugendbegriff sehr hoch über jener Berechnungstheorie des kalt reflectirenden Verstandes.

Dagegen bringt uns die zweite Rede des Sokrates theils im unverhüllten, philosophischen Ausdruck, theils unter der Hülle des Symbols, ganz neue Wahrheiten und Erkenntnisse, die in allen spätern Dialogen als Grundlagen weiterer Entwickelungen wiederkehren. Namentlich sind es drei platonische Haupt- und Grundlehren, die hier theils zuerst, theils in durchgebildeterer Form und schärferer Fassung hervortreten, die Lehre von dem Wesen der Seele, von den Ideen und von der Schönheit und Liebe.

Zum erstenmal erhebt sich Platon hier zu dem Gedanken einer Seele des Alls, die zugleich das reine und allgemeine Wesen jeder einzelnen Seele in sich enthält. Der Ausdruck der Pythagoreer, daß die Seele eine sich selbst bewegende Zahl sei, führte ihn darauf, der allgemeinen wie der einzelnen Seele selbständige Bewegungskraft als wesentlichste und ursprünglichste

Eigenschaft zuzuschreiben; ihm ganz eigenthümlich aber ist die Art, wie er aus dieser Bestimmung ihr ewiges Sein, also ihre Anfangslosigkeit und Unsterblichkeit ableitet; was in sich selbst den Grund seiner Bewegung hat, sagt er, kann nie aufhören sich zu bewegen und ist zugleich dem an sich Unbewegten der Anfang der Bewegung, der nicht selbst wieder einen Anfang haben kann, weil es dann eben nicht mehr aus eigener Kraft Bewegtes wäre [116b]). Die Seele ist das unerschöpfliche, stets wirksame Princip alles Lebens, die absolute, allwaltende und allverbreitete Bewegungskraft; ihr Gegensatz, der Körper, ist das an sich Unbewegte, Starre, Seelenlose, dem der Anstoß der Bewegung nicht von sich selbst, sondern von der Seele kommt; wo also in der Natur sich Körper bewegen, da waltet die Seele des Alls, die sich des Leblosen von Ewigkeit her, es bewegend und gestaltend, annimmt. Dies sind die Grundzüge der platonischen Seelenlehre, die, im Verein mit der Eigenschaft der Einfachheit, die besonders im Phädon hervorgehoben wird, für alle Zeiten die Hauptsätze der sogenannten metaphysischen Psychologie geblieben sind. Im Theätetos fanden wir schon eine Phänomenologie der Seele, eine Beschreibung ihrer empfindenden und erkennenden Thätigkeit; aber hier zuerst wird uns von derselben ein Begriff gegeben. Wenn ferner im Sophisten noch die Idee selbst als unmittelbares Princip der Bewegung erschien, so ist hier die Seele an ihre Stelle getreten und dadurch allerdings ein klarerer und schärferer Ausdruck gewonnen. Ganz besonders aber erscheint hier die Lehre von der Unsterblichkeit, von der im Menon noch in ziemlich unbestimmten Ausdrücken, im Gorgias in der mythischen Weise des Volksglaubens die Rede war, als wesentliche Grundbestimmung der Seele und als unumstößlicher Grundsatz aller wahren Philosophie. Aber zugleich finden wir auch schon hier die Lehre von dem ruhig und unbewegt über der ewig bewegten Seele stehenden Geiste, die am tiefsten in den Büchern vom Staate entwickelt wird und ohne welche Platon's Ansicht ihres Schlußsteins entbehren und nur eine Vergeistigung der Lehre des Herakleitos sein würde, bildlich in dem Gegensatze des Raumes über und unter dem Himmel ausgesprochen, wobei ebenfalls pythagoreische Vorstellungen zu Grunde liegen [117]). Denn nur in

den freien, ätherischen Räumen über dem Himmelsgewölbe, wo den Seelen bei ihren Umkreisungen des Alls gestattet ist, das ungefärbte, reine, gestaltlose, wesenhafte Sein, die ewigen Ideen in ihrem einfachen und unwandelbaren Wesen, die göttliche Besonnenheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Schönheit zu schauen, wohnt wahre Erkenntniß, zu der sich nur der Geist, der Seele Wagenlenker, erheben kann. Hier wird der Geist ausdrücklich von der Seele unterschieden und zugleich mit klaren Worten eine zweite Hauptlehre des Platonismus ausgesprochen, die Trennung der Ideen, als der vollkommenen Urbilder alles Daseins, von den Erscheinungen, als deren unvollkommenen Nachbildern, oder die Unterscheidung einer jenseitigen Welt, in welcher die Wahrheit, und einer diesseitigen, in welcher der Schein wohne. Noch im Parmenides schien Platon diese Ansicht mehr zu verwerfen als zu billigen, und im Sophisten war er schon nahe daran, anzuerkennen, daß zum Wesen der Ideen nothwendig auch ihre Offenbarung in der Erscheinungswelt gehöre. Hier dagegen wird außer jener Trennung auch noch die schon in den frühern Dialogen hier und da auftauchende Ansicht klar und deutlich ausgesprochen, welche in den Ideen nicht mehr bloße Gattungsbegriffe, sondern substantielle, von unserm Denken ganz unabhängige, geistige Urbilder alles endlichen Seins erblickt, obgleich daneben auch die allgemeinen Begriffe immer noch Ideen heißen. Allerdings entsteht so dem Platon jener Dualismus des Jenseits und Diesseits, der überhaupt ein Grundzug seiner Philosophie ist, wobei abermals die Einwirkung der pythagoreischen Lehre, daß die Zahlen Urbilder der Erscheinungen seien[118]), unverkennbar ist; doch ist bei der richtigen Würdigung dieses Dualismus nicht außer Acht zu lassen, daß hier der Gegensatz wegen der dichterischen Einkleidung, die das stets Verbundene räumlich trennt und an verschiedene Enden des Weltganzen versetzt, schroffer als irgendwo anders auftritt, und daß es in den spätern Dialogen, namentlich im Staate, nicht an vermittelnden Übergängen fehlt, indem dem höhern Organe, dem Geiste, ausdrücklich die Möglichkeit der Erkenntniß der reinen Ideen zugeschrieben wird.

Über das Verhältniß der Einzelseelen zu der allgemeinen Seele und über ihre Zustände vor und nach dem Erdenleben

gibt freilich die Rede, bei der Schwierigkeit und theilweisen Unlösbarkeit dieser Fragen auf dem Wege der Philosophie, nur Ahnungen und symbolische Andeutungen, die sich nicht durchweg in den rein philosophischen Ausdruck umsetzen lassen. Deshalb bezeichnet Sokrates selbst die Rede als eine solche, die wenigstens nicht aller Überredungskraft ermangele und manchmal wol etwas Wahres treffe, oft aber nach andern Seiten hin abschweife. Unter den Gedanken, die hier noch mythisch verhüllt erscheinen, in spätern Gesprächen aber in strengerer Form wiederholt werden, sind namentlich drei hervorzuheben. Zuerst der Satz, daß keine Einzelseele, und wäre sie an sich auch die reinste und göttlichste, ohne einen Körper gedacht werden kann. Dies folgt nicht nur aus den Worten, daß jede Seele sich stets des Leblosen annehme, sondern es wird auch ausdrücklich gesagt, daß wir uns von Gott selbst zwar keinen deutlichen Begriff, aber doch auch keine andere Vorstellung machen können, als daß er ein unsterbliches, ungewordenes, von Ewigkeit her aus Seele und Leib bestehendes Wesen sei. Dieser allerdings einer noch reinern Auffassung fähige Keim eines Pantheismus, der Geist, Seele und Leib der Welt zu einem Alles in sich fassenden Organismus verbindet, wird indessen nicht weiter entwickelt; dagegen wird den einzelnen Göttern, unter denen, wie wir oben sahen, ohne Zweifel, wenn auch mit ungenauer, dem Volksglauben anbequemter Zahlangabe, die um die Erde kreisenden Wandelsterne nebst dem Fixsternhimmel zu verstehen sind, ausdrücklich ein Doppelwesen aus Seele und Leib zugeschrieben, was später im Timäos weiter ausgeführt wird. Ein zweiter Satz, den Platon hier ebenfalls mit großer Entschiedenheit ausspricht, ist der, daß die Einzelseelen nicht minder unvergänglich sind, als die allgemeine Seele; denn nach spätestens zehntausend Jahren soll jede Seele an den frühern Ausgangspunkt ihres himmlischen Umlaufs zurückkehren. Endlich finden wir in dem Bilde vom Wagenlenker und dem gehorsamen und widerspenstigen Rosse die erste Andeutung jener Dreitheilung der Seele, die später im Staate und Timäos so bedeutend hervortritt. Denn während er früher der Vernunft sogleich das Sinnliche entgegensetzte, nimmt er jetzt zwischen beiden als Mittelglied den Muth oder den sittlichen Willen an, was er eben durch jenes

Bild versinnlicht. Hiernach entspricht der Dreiheit der begehrenden und wollenden Seele eine ähnliche Dreiheit der erkennenden, indem der gebietenden Vernunft die Erkenntniß, dem Willen die Meinung, der Begierde die sinnliche Wahrnehmung zur Seite steht, wie wir unter Anderm aus der Stelle sehen, wo es heißt, daß die Seelen, die wegen des Ungehorsams der Rosse das reine Sein nicht schauen konnten, sich mit der Nahrung der Meinung begnügen müssen. Wenn hier, im Widerspruch mit der übrigen Durchführung des Bildes, beide Rosse als ungehorsam bezeichnet werden, so deutet dies darauf hin, daß der Wille an sich selbst weder gut noch schlecht ist, sondern erst im Dienste der Vernunft zu einem sittlichen wird; daher erscheint er hier, wo noch nicht von einem Kampfe der Vernunft mit der Sinnlichkeit, sondern nur von den natürlichen Hemmungen des zu den reinen Ideen aufstrebenden Geistes die Rede ist, allerdings als eine Schranke desselben, da der praktische, nach außen drängende Trieb im Menschen überhaupt mit dem rein philosophischen Wissenstriebe nicht leicht in Einklang zu bringen ist. Merkwürdig ist auch, daß er dieselbe Dreitheilung der Seelen sogar den Seelen der Götter zuschreibt, denn auch diese durchmessen mit ähnlichen Zwiegespannen ihre himmlischen Bahnen; doch deutet die Bemerkung, daß der Götter Geschirre leicht, die der andern Seelen schwer gehen, zur Genüge an, daß bei den Göttern zwischen dem Geistigen und Sinnlichen, das allerdings auch ihnen nicht fehlt, kein Streit, sondern ewige Harmonie obwalte. Hiermit hängt auch der schöne Gedanke zusammen, daß Neid nicht in den Chören der Götter wohne, durch den sich Platon so hoch über die im Alterthum herrschende Ansicht erhebt [119]). Die weitern bildlichen Ausführungen der Natur und Geschichte der Einzelseelen gehören nicht mehr der Philosophie an und sind daher, obgleich überall philosophische Gedanken zu Grunde liegen, nicht frei von Unklarheiten und Widersprüchen. So wird vorausgesetzt, daß die Seelen der Menschen aus ihrem seligen Himmelsleben herabgesunken seien und sich auf der Erde mit menschlichen Leibern vereinigt haben; aber die Ursache dieses Falles soll bald das Widerstreben des bösen Rosses, zum überhimmlischen Raume vorzudringen, bald der Verlust der Flügel sein, und dieser wird wieder aus dem

die Seele beschwerenden und sie herabziehenden Bösen abgeleitet, ohne daß man weiß, woher ihr so plötzlich das Böse kommt. Die Präexistenz der Seelen und ihre Fortdauer nach dem Tode sind als unbezweifelte Grundsätze ausgesprochen, wobei das jetzige Loos der Seelen von ihrem frühern, das künftige wieder von ihrem jetzigen Leben und Verhalten abhängig gedacht wird; aber die ethische Bedeutung der Seelenwanderung tritt hier noch nicht so in den Vordergrund, wie im Phädon, sondern das Ethische und Kosmische dieser Vorstellung fließt vielfach ineinander; denn obgleich die höhern und edlern Seelen schon nach dreitausend Jahren in die himmlische Heimat zurückkehren, so wird doch nach zehntausendjähriger Wanderung zuletzt allen dieselbe Heimkehr zu Theil, wodurch das Ganze als ein nach ewigen Weltgesetzen unabänderlich bestimmter Kreislauf, oder, wie Platon selbst sagt, als ein Gesetz der Adrasteia erscheint. Noch unklarer sind die Vorstellungen über den Grund der verschiedenen Eigenthümlichkeit der einzelnen Seelen, die bald aus der Verschiedenheit der Götter, in deren Gefolge sie einst am Himmel kreisten, erklärt, bald wieder auf eine Neunzahl natürlicher Berufskreise und Bestimmungen zurückgeführt wird, wo man vielmehr eine Zwölfzahl erwarten sollte. Überhaupt hat diese Eintheilung in neun Classen manches Befremdende. So wird die erste derselben aus philosophischen, das Schöne liebenden oder der Musik und echten Liebe ergebenen Männern gebildet, wogegen die Dichter und andere darstellende Künstler erst die sechste Classe einnehmen, als gehörte nicht auch der Dichter zu den musischen Naturen. Doch läßt sich dies aus dem Grundgedanken des Gesprächs erklären; denn unter den den Dichtern versteht er nicht die göttlichen Sänger voll ursprünglicher Geisteskraft, die natürlich zur ersten Classe gehören, sondern Poeten, die, wie er an einer andern Stelle sagt, ohne göttliche Begeisterung sich der Musen Pforten nahten. Sodann werden Sophisten, Volksschmeichler und Tyrannen in die beiden letzten Classen versetzt, und doch heißt es auch von ihnen, daß, wer seinem Berufe auf Erden genügte, nach dem Tode ein besseres Loos davontrage, während doch die Berufsarten der Sophisten und Tyrannen schon an sich verwerflich genug erscheinen. Indessen erkennen wir hier wieder Platon's

mildes Urtheil, das auch bei Sophisten, wie Prodikos, oder bei Tyrannen, wie Periandros und Gelon, die Möglichkeit eines gerechten Lebens nicht ausschließen mochte. Endlich wird noch in den vier verschiedenen Arten der Begeisterung auf eine dritte Eintheilung der Seelen hingedeutet, wobei wieder, durch die Unterscheidung der unmittelbaren und mittelbaren oder zeichendeutenden Weissagung, sowie der gottbegeisterten Dichtung, als welche vorzugsweise die Odendichtung erscheint, und der nüchternen, begeisterungslosen Poesie, das Ursprüngliche dem Abgeleiteten entgegengesetzt wird. Während aber hiernach die Seher und die den Mysterien vorstehenden Priester eine der ersten Classen einnehmen sollten, treten sie vielmehr erst in der fünften auf, und über ihnen stehen nicht nur Staatsmänner und Könige, sondern auch Turnmeister und Ärzte. Nur zum Theil löst sich dieser Widerspruch dadurch, daß man annimmt, Platon habe die Berufsarten, zu denen außer der Begeisterung auch Besonnenheit und praktische Klugheit gehören, ausdrücklich denen, welche nichts weiter als ein leidendes Aufnehmen göttlicher Offenbarungen erfodern, vorziehen wollen.

Da nun das Erdenleben der Seelen dem himmlischen an Herrlichkeit und Seligkeit so weit nachsteht, so gewinnt auch der platonische Satz, dem wir zuerst im Menon begegneten, daß Lernen und Erkennen Erinnerung an früher Geschautes sei, hier eine viel tiefere Bedeutung, als dort. Denn während die Erinnerung dort auf einzelne, schon früher erkannte Gegenstände bezogen wurde, ist sie hier nicht mehr Erinnerung an Einzelnes, sondern an die ewigen Ideen, deren Bild die Erscheinungen darstellen. So wird die Erinnerung, wie es ausdrücklich in unserm Dialoge heißt, ganz mit jener Thätigkeit Eins, die viele Wahrnehmungen zur Einheit allgemeiner Begriffe zusammenfaßt, also mit der Dialektik. Noch speculativer ausgedrückt werden wir jene Vorstellung im Phädon wiederfinden. Besonders bedeutend tritt nun für das diesseitige Leben, oder die Welt der Erscheinungen, die Idee der Schönheit hervor; denn sie ist die Vermittlerin beider Welten und zeigt dem blöden, körperlichen Auge die Ideen der Weisheit und vollkommenen Tugend, die es in ihrer Reinheit noch nicht zu schauen vermag, in mildem Abglanze. Der Weg zur höchsten Erkenntniß

führt, gerade wie auch Schiller es in seinen philosophischen Schriften wollte, nur durch die Schönheit und, da Liebe der Trieb zum Schönen ist, durch die Liebe. Diese erhabene Auffassung der Liebe, wie der Schönheit, von der wir in den frühern Dialogen nur schwache Spuren und Anfänge fanden, gehört ebenfalls zu jenen großartigen Anschauungen, die erst allmälig im Geiste des gereiften Mannes sich vollkommener ausbildeten; denn im Lysis wird bei der Liebe mehr das Moment der Freundschaft und des gemeinschaftlichen Strebens nach dem Guten, als das der Schönheit ins Auge gefaßt, und im größern Hippias fehlt jede nähere Beziehung der Schönheit auf die Liebe. Die unvergleichlich schöne Schilderung des Erwachens der Liebe mit ihrer befreienden und reinigenden Kraft, ihren Schmerzen und ihrer Seligkeit, ihren Ahnungen eines höhern und reinern Lebens im Jenseits wird leicht nach zwei Seiten hin misverstanden, indem man in derselben entweder nichts als eine symbolische Darstellung des philosophischen Triebes, oder umgekehrt unklare, poetische Schwärmerei eines jugendlichen Geistes erblickt, der der reinern und geistigern Ansicht von der Liebe, wie Sokrates im Gastmahl sie aufstellt, noch fern stehe. Aber beide Ansichten verfehlen gleichmäßig Platon's Meinung, der einerseits gerade in der gegenseitigen, persönlichen Liebe geistverwandter Naturen das kräftigste Förderungs- und Anregungsmittel zu philosophischem Streben sieht, andererseits aber uns den klaren, ruhigen Geist nirgends verkennen läßt, der hoch über dem Sturme jener unklaren Gefühle steht, den er so meisterhaft zu schildern weiß. Dabei ist auch nicht außer Acht zu lassen, daß weder die Liebe noch die Schönheit im Phädros eigentlich erklärt wird, sondern jene wird nur psychologisch in ihrem Erwachen und Verlaufe bis zu dem Stadium beschrieben, wo sie vom Sinnlichen sich zum Geistigen und Vernünftigen erhebt; über ihren ersten Ursprung, ihr letztes Ziel und ihren Begriff aber wird uns erst die ergänzende Darstellung des Gastmahls weitere Aufschlüsse geben. Indem Platon ferner die Idee der Schönheit in das Jenseits verlegt und dem Diesseits nur ihr unvollkommenes, sinnliches Abbild zugesteht, verzichtet er für jetzt auf eine nähere Bestimmung ihres Begriffes und deutet nur an, daß das Schöne an sich zwar Eins mit dem Guten sei, wie es

ja auch hier immer mit der Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammen genannt wird, daß aber das Gute nur, wenn es erscheint und auf die Sinne wirkt, zum Schönen werde. Die weitere Ausführung dieser Gedanken werden uns Philébos und die Bücher vom Staate bringen. Wie sehr aber diese Ansichten vom Schönen und der Liebe dazu geeignet sind, die sinnliche Seite der menschlichen Natur nicht etwa zu ertödten, was unserm Platon ganz fern lag, sondern zu läutern und mit der Vernunft in Harmonie zu bringen, das zeigt uns die Schilderung des reinen Wohlgefallens, welches der Anblick des Schönen und die Liebe nach Überwindung des ersten stürmischen Verlangens im Menschen weckt; allerdings sind auch bei dieser höhern Liebe, wie bei der Sinnenlust, Schmerz und Freude, Sehnsucht und Genuß immer verbunden, aber das Ziel beider ist ein Höheres, denn der Schmerz der Sehnsucht ist die Schwungfeder, welche die Seele zu ihrer himmlischen Heimat erhebt, und der Genuß der Lust das selige Leben in dieser Heimat, das dem Geiste im Diesseits allerdings nur in geweihten Augenblicken zu Theil wird. Diese Liebe ist bei edlern Naturen neidlos, ohne Streit und Eifersucht, aber weit entfernt von der karg berechnenden, selbstsüchtigen Mäßigung, wie die beiden frühern Reden sie schilderten; denn Liebende können und wollen in allen Dingen nur in und für einander leben und alle Güter gemeinsam besitzen. Die Seele der Liebe ist das Gefühl der geistigen Verwandtschaft und das daraus hervorgehende gemeinschaftliche Streben nach dem Guten und nach höherer Erkenntniß, worin Einer den Andern unaufhörlich fördert; diese Liebe kann aber, wie wir schon im Lysis sahen, nur zwischen Guten bestehen, denn das Böse kann seiner Natur nach nie dem Bösen, das Gute aber muß nothwendig dem Guten befreundet sein.

Wir sehen, daß alle diese Gedankenreihen von Einer Grundidee getragen werden, von der Anerkennung des ursprünglichen, aus eigener Kraft rastlos thätigen, freien, alles Leblose bewegenden und schöpferisch durchdringenden Lebens der Seele, in deren Wirksamkeit im Leben, im Gegensatze zu der Herrschaft der durch willkürliche und todte Regeln Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft verflachenden und verfälschenden Verstandesreflexion, wir das Hauptmotiv des ganzen Dialogs fanden. In der Fode-

rung aber, bei jüngern Freunden nicht nur überhaupt die freieste Entwickelung des Geisteslebens zu fördern, sondern dabei auch die verschiedene Eigenthümlichkeit der einzelnen Seelen liebend anzuerkennen und kräftig zu pflegen, erkennen wir zugleich das höchste Princip der erziehenden Lehrthätigkeit, welche Platon eben zu beginnen im Begriffe stand.

Die Form der philosophischen Belehrung weist nun der zweite Haupttheil nach, indem er die Dialektik als das Organ aller Philosophie und Redekunst bestimmt. Platon's eigenthümliche Auffassung der Dialektik, deren Name schon vom Eleaten Zenon herrühren mag, finden wir zuerst im Sophisten bestimmt ausgesprochen und ausführlich entwickelt, hier aber in noch klarern und schärfern Ausdrücken wiederholt. Sie ist ihm die Kunst der Begriffsbildung durch Analysis und Synthesis, durch Zusammenfassung des Einzelnen zum Allgemeinen und Wiederauflösung des Allgemeinen in seine Arten. Unser Dialog fügt die Foderung hinzu, diese Theilung nicht nach äußerlichen Kategorien, die Glieder, wie es in einem sinnreichen Bilde heißt, gleich einem ungeschickten Koche zerbrechend, sondern nach innern, in der Natur des Gegenstandes liegenden Normen vorzunehmen, wovon hier in der Eintheilung der Liebe und überhaupt der Schwärmerei ein Beispiel gegeben wird. Kurz und schlagend wird diese in sich einige Doppelthätigkeit des Denkens in dem Worte des Sokrates ausgesprochen, er liebe Jeden, der zugleich auf das Eine und das Viele schauen könne. Da wir nun in allen folgenden Dialogen diesen Begriff der Dialektik bald vorausgesetzt, bald wörtlich wiederholt finden, während die frühern, bis auf den Sophisten, desselben noch entbehren, so erscheint schon hierdurch allein unserm Phädros der ihm von uns angewiesene Platz hinlänglich gesichert. Dabei sind in dem ganzen zweiten Theil zahlreiche Beziehungen auf frühere Gespräche unverkennbar. Die Foderung, daß die Eintheilung in Arten bis zum Unbestimmbaren, also bis zu dem Individuellen fortgeführt werde, und daß man bei dieser Theilung stets von dem Charakteristischen ausgehen müsse, erinnert uns an den Schluß des Theätetos, nur daß dort das zweite Geschäft der Dialektik, die Zusammenfassung des Einzelnen unter Gattungsbegriffe, noch weniger hervorgehoben wird. Bei der kurzen Er-

wähnung des Gegensatzes der philosophischen Dialektik und der sophistischen, alle Begriffe verwirrenden oder vermischenden Antilogik werden die Erörterungen im Sophisten vorausgesetzt, weshalb auch die dort, wie im Kratylos und Theätetos, schon auf das gründlichste widerlegten Ansichten des Protagoras und Antisthenes, die einer solchen Auffassung der Dialektik nicht minder als die Eleaten und Megariker widerstrebten, hier gar nicht mehr berührt werden. Da nun diese Dialektik der einzige Weg zum philosophischen Wissen ist, so steht sie in einem nicht geringern Gegensatze zu dem Standpunkte der Meinung, mag sich diese nun als bloßes, auf Wahrnehmungen beruhendes Erfahrungswissen oder als Verstandesreflexion kundgeben. Dieser im Theätetos am vollständigsten dargestellte Gegensatz der Erkenntniß und Vorstellung oder, objectiv aufgefaßt, des Wahren und Wahrscheinlichen ist im Phädros zum Gegensatze des Jenseits und Diesseits, der Idee und Erscheinung, also zu einem viel weiter greifenden geworden. Der Satz, daß der Schein der Wahrheit aus der Verwechselung des Ähnlichen entstehe, erinnert ebenfalls an den Theätetos, der Gedanke, daß der Wissende, der Wahres und Falsches genau zu unterscheiden vermöge, auch am besten den täuschenden Schein der Wahrheit nicht nur erkennen, sondern auch selbst hervorbringen könne, an den zweiten Hippias. Daß die gewöhnliche Beredtsamkeit nicht durch Wahrheit Belehrung, sondern durch Wahrscheinlichkeit Überredung bewirke, ist im Gorgias ausführlich auseinandergesetzt; neu ist aber hier die Foderung, die Rhetorik zu einem Zweige der Dialektik und dadurch zu einem der wirksamsten Mittel der Belehrung zu machen, ein Wink, der für Platon's größten Schüler, Aristoteles, bei seinen rhetorischen Schriften maßgebend wurde [120]). Jene ursprünglich bewegende Kraft der Seele, womit sie alles Lebende durchdringt und sich frei zu dem wesenhaften, ewigen Sein aufschwingt, ist die Quelle der Dialektik und die Vorstellung, daß die Seelen in ihrem himmlischen Leben bald zum Schauen der Ideen sich über den Himmel erheben, bald in die diesseitige Welt zurückkehren, kann als eine bildliche Darstellung jenes unaufhörlichen Lebensprocesses des denkenden Geistes angesehen werden, der bald das Viele zur Einheit der Idee zusammenfaßt, bald wieder diese in die Vielheit ihrer Arten und Formen auflöst.

Wie nun aber dort das allgemeine Wesen der Seele die verschiedene Eigenthümlichkeit der Einzelseelen nicht aufhebt, so ergeht hier an den Redner und Weisheitslehrer die Foderung, diese Mannichfaltigkeit der Seelen zu erkennen, um jede derselben nach ihrer Weise zu leiten und zu bilden. So erscheint neben der Dialektik auch die Seelenkunde als ein zweites, wesentliches Element der Rhetorik. Platon stellt hier für jene Wissenschaft einige Grundsätze auf, die noch immer als maßgebend für dieselbe anzusehen sind. Er verlangt zuerst, daß, wie es Hippokrates mit seiner Heilkunde und Anaxagoras durch die Aufstellung eines geistigen Einheitsprincipes mit der Naturwissenschaft überhaupt gemacht habe, so auch die Seelenlehre an die Kenntniß des großen Ganzen angeknüpft, also durch eine philosophische Erkenntniß der Natur bedingt und getragen werde; sodann, daß sie sowol die Mannichfaltigkeit von Kräften und Anlagen, die in jeder einzelnen Seele vorhanden sind, als auch die verschiedenen Verhältnisse ihrer Vertheilung und Verknüpfung in den einzelnen genau auf dem Wege der Erfahrung erforsche. Die beiden, gleich nothwendigen Grundbedingungen der Seelenlehre, Philosophie und Erfahrung, werden also hier in einer solchen Weise vorausgesetzt, daß die eine nie ohne die andere und eigentlich gar nicht von ihr verschieden ist. Auch unterscheidet Platon schon mit klaren Worten thätige Kräfte und leidende Vermögen der Seele, Spontaneität und Receptivität. Allerdings wird die hier aufgeworfene Frage, ob die Seele einfach sei oder, gleich dem Leibe, eine Mannichfaltigkeit von Theilen und Kräften in sich schließe, ungenügend und dem Anscheine nach sogar widersprechend beantwortet; denn wenn in der Foderung, daß die Verschiedenheit der Seelen erforscht und berücksichtigt werde, sowie in der Dreitheilung der einzelnen Seelen ausdrücklich ihre Mannichfaltigkeit anerkannt wird, so heißt es doch anderswo wieder, der Redner müsse der vielgestaltigen Seele Mannichfaltiges, doch zur Einheit Verbundenes, der einfachen Einfaches als Nahrung geben. Allerdings vermissen wir hier noch die philosophische Schärfe und Consequenz, womit im Phädon die Einfachheit als eine Grundbestimmung der Seele festgehalten wird; nur dürfen wir, wie schon oben erwähnt wurde, nicht vergessen, daß Platon hier weniger von dem innern Wesen, als

von der Erscheinung der Seele redet, die uns doch unleugbar im Innern der einzelnen Seelen, wie nach außen hin, die größte Mannichfaltigkeit zeigt, daß er aber, wo er von dem Wesen derselben spricht, sie auch hier, im Gegensatze zur Körperwelt, beständig als einfach annimmt, womit eben jene Stelle, in welcher offenbar die Möglichkeit angedeutet wird, daß die reinern Seelen durch harmonische Ausbildung ihrer Kräfte und Erkenntniß der höchsten Ideen ihre ursprüngliche Einfachheit aus der Mannichfaltigkeit wiederherstellen und sich gleichsam vergeistigen, durchaus im Einklange steht. Die Verschiedenheiten der einzelnen Seelen werden nun, mit offenbarer Zurückbeziehung auf den Mythos, theils durch die vier, der Einwirkung verschiedener Götter zugeschriebenen Formen der Begeisterung, theils durch die verschiedenen Einflüsse der Musen erklärt, wo der der Kalliope und Urania angewiesene hohe Rang bildlich den Einklang der Redekunst mit der himmlischen Weisheit als zu erstrebendes Ziel darstellt. Diese Einheit der Dialektik und Rhetorik wird aber nicht blos als allgemeine Foderung aufgestellt, sondern auch psychologisch, durch Hinweisung auf den im Kratylos, Theätetos und Sophisten allseitig erörterten Satz, begründet, daß das Denken ein Gespräch der Seele mit sich selbst sei. Hieraus folgt dann auch der Vorzug des lebendigen Wortes vor dem geschriebenen, indem jenes jedem der Sprache Kundigen den innern Proceß der Gedankenbildung unmittelbar in seinem lebendigen Werden darstellt, dieses ihn nur mittelbar, durch äußere, willkürlich gewählte Zeichen, als einen schon vollendeten in einer nur dem Schriftkundigen verständlichen Weise gleichsam symbolisch abbildet. Hierzu kommt noch ein anderer Grund. Indem Platon hier, wie wir sahen, die Erinnerung weniger auf Äußeres und Einzelnes, als auf das Allgemeine und die Ideen bezieht, stellt er die übrigens schon bei bloßem Gedächtnißwissen durch die Erfahrung bestätigte Behauptung auf, daß die Schrift das Gedächtniß oder die Kraft der Erinnerung nicht stärke, sondern schwäche, da die Zeichen, mittelst deren sie Vergessenes ins Gedächtniß zurückrufe, die Erinnerung der Seelen an die Ideen nicht, wie das lebendige Wort, schöpferisch wecken, sondern nur künstlich wieder hervorrufen können. Dagegen erkennt er der Schrift immerhin den Werth eines brauchbaren

äußern Erinnerungsmittels an früher schon erworbene Erkenntnisse zu [121]). Es ist ein bitterer Spott auf die fortwährend nach Neuerungen strebende Gesetzgebungssucht der Athener, wenn die Gesetzgeber hier in eine Reihe mit Schriftstellern und Prunkrednern, wie Lysias, gestellt werden; doch werden wir, wenn wir uns erinnern, wie hoch Platon im Staatsmann den freien, lebendigen Willen eines persönlichen Herrschers über den todten Buchstaben des Gesetzes stellt, auch den Ernst nicht verkennen, den der Spott verbirgt. Hierbei darf es uns nicht befremden, daß er auch Männer wie Lykurgos, Solon und Dareios, als Vertreter des aristokratischen, demokratischen und monarchischen Princips, jenen schriftstellernden Gesetzgebern zugesellt, da er diesen ausdrücklich das unvergängliche Andenken zugesteht, zu welchem es andere Schriftwerke so selten bringen.

Die Frage, ob unser Platon nicht gegen sich selbst ungerecht sei, wenn er allen Werken der Schrift nicht, wie es der große Thukydides seinem unsterblichen Geschichtswerke verhieß, unvergängliche Dauer, sondern nur ein flüchtiges, schnell verblühendes Leben zuzuschreiben scheint und nur in dem Schönen, was durch das Wort in die Seelen geschrieben wird, Vollendetes, Lebenskräftiges und unsterblich Wirkendes findet, können wir um so eher auf sich beruhen lassen, da wir ja gesehen haben, daß er solchen Schriften, die, von den höchsten Ideen durchdrungen, auch in der Form die Bewegung der Gedanken und des lebendigen Wortes darstellen, ihre Ehre und ihren Werth nicht absprechen will und somit auch wol von seinen eigenen Werken eine dauernde Wirksamkeit erwarten konnte. Das aber scheint uns klar, daß über das Verhältniß der Rede zur Schrift nur ein gereifter Mann, der schon Treffliches und allgemein Anerkanntes durch Schriften geleistet hatte und sich soeben zu einer Thätigkeit anschickte, in welcher er vorzugsweise durch das lebendige Wort zu wirken gedachte, nicht aber ein Jüngling, der mit seinem ersten schriftstellerischen Versuche in die Welt tritt, in dieser Weise reden durfte.

Phädros, oder die Kunst der Rede.

Sokrates. Phädros.

Sokrates. Freund Phädros, wohin doch und woher? 1
Phädros. Vom Lysias, lieber Sokrates, dem Sohne des 227
Kephalos. Ich bin aber auf dem Wege nach dem Spaziergange außerhalb der Mauern; denn vom frühen Morgen an habe ich dort eine geraume Zeit sitzend zugebracht. Folgsam aber dem Rathe deines und meines Freundes Akumenos [1]), benutze ich die Straßen zu meinen Spaziergängen; er sagt nämlich, sie seien minder beschwerlich als die in den bedeckten Gängen.

Sokr. Da hat er recht, lieber Freund; aber Lysias befindet sich, wie es scheint, in der Stadt.

Ph. Ja, beim Echekrates, in dem bekannten Hause des Morychos, unfern dem Tempel des Olympiers.

Sokr. Worin bestand also eure Unterhaltung? Oder ist's offenbar, daß Lysias von seinen Reden euch einen Festschmaus gab?

Ph. Das sollst du erfahren, hält kein Geschäft dich ab, weiter mitzugehen und mir zuzuhören.

Sokr. Ei was? Glaubst du nicht, daß ich als eine Angelegenheit jedem Geschäft vorwaltend, wie Pindaros sagt [2]), es betrachten werde, wie du und Lysias euch unterhieltet zu vernehmen?

Ph. Fürbaß also.

Sokr. Laß hören.

Phädros. Und gewiß, meine Erzählung ist etwas für dich, lieber Sokrates. Denn der Gegenstand der Rede, mit der wir uns beschäftigten, war, ich weiß nicht wie es kam, die Liebe. Lysias schrieb sie nämlich, als ob einem schönen Jünglinge Liebesanträge geschähen, doch nicht von einem Liebhaber, eben Das hat er artig ausgesonnen; denn er behauptet, man müsse eher gegen einen Nichtliebenden als gegen einen Liebenden gefällig sein.

Sokr. O des Wackern! Hätte er doch nachgewiesen, man müsse es gegen den Armen eher als gegen den Reichen, und gegen den Bejahrtern eher als gegen den Jüngern sein, und was sonst für Mängel an mir und den Meisten von uns haften; denn dann wären gewiß diese Reden sehr fein und gemeinnützig. Fühl' ich doch eine solche Begierde, sie zu hören, daß, wenn du deinen Spaziergang bis nach Megara[3]) ausdehnen und, nach dem Beispiele des Herodikos, bis zur Ringmauer gelangt, wieder umkehren wolltest, ich nicht von dir weichen würde.

Ph. Was meinst du, mein bester Sokrates? Glaubst du,
228 daß, was Lysias, im Schreiben der gewandteste der Jetztlebenden, in langer Zeit und aller Muße zusammenstellte, ich Unkundiger auf eine seiner würdige Weise wiederholen werde? Dazu gebricht mir viel. Obschon mir das erwünschter wäre, als zum Besitze vieles Geldes zu gelangen.

2 Sokr. Lieber Phädros, eben so gut als in dem Phädros mich täuschen, könnt' ich mein selbst vergessen. Aber keines von Beidem ist der Fall; ich weiß vielmehr recht gut, daß derselbe, wie er die Rede des Lysias hörte, nicht blos einmal sie gehört, sondern diesen dringend sie oft ihm zu wiederholen aufgefodert habe; dieser aber war ihm zu willfahren bereit. Aber Das genügte ihm noch nicht; sondern zuletzt ergriff er die Schrift und las, was ihn am meisten anzog. Und damit vom frühen Morgen an beschäftigt, machte er sich, des Sitzens müde, auf zu einem Spaziergange, indem er, wie ich, weiß der Hund! glaube, die Rede, war sie nicht allzu lang, auswendig weiß. Um sie aber einzuüben, verließ er die Ringmauer. Indem er nun dem Manne begegnete, der mit der Sucht gern Reden zu hören behaftet ist, war er erfreut ihn zu sehen und Einen zu haben, der seine Korybantenverzückung[4]) theilen werde, und foderte ihn auf, mit fürbaß zu gehen. Als ihn aber der in Reden Verliebte bat,

sie vorzutragen, zierte er sich, als ob er keine Lust habe, sie vorzutragen; zuletzt aber dürfte er, wollt' ihm auch Niemand im Guten zuhören, gegen der Zuhörer Willen sie hersagen. Bitt' ihn also, lieber Phädros, gleich jetzt zu thun, was er doch jedes Falls wol thun wird.

Ph. Für mich ist es wirklich beiweitem das Beste, sie vorzutragen so gut ich kann, weil ich von dir vermuthe, du wirst mich in keiner Weise eher ziehen lassen, bis ich sie, wie es auch gerathen möge, wiederholte.

Sokr. Deine Vermuthung ist vollkommen richtig.

Ph. So will ich es also so machen. Denn in der That, 3
lieber Sokrates, ließ ich es mir gar nicht angelegen sein, die Worte auswendig zu lernen; wohl aber will ich den Inhalt fast alles Dessen, wodurch er behauptete, daß sich die Bewerbung des Liebenden und die des Nichtliebenden unterscheide, jedes der Hauptsache nach in ihrer Aufeinanderfolge darlegen, indem ich mit dem Ersten beginne.

Sokr. Doch nur, mein Schätzchen, nachdem du zuvor zeigtest, was du doch in der Linken unter deinem Mantel hast; denn ich vermuthe, du hast die Rede selbst. Ist das aber der Fall, dann hege von mir die Überzeugung, daß du mir zwar sehr lieb bist, daß ich aber, haben wir auch den Lysias zur Hand, eben nicht entschlossen bin, mich dir dazu herzugeben, daß du dich an mir einübest. Komm lieber und zeig' her.

Ph. Halt ein, du hast mir eine Hoffnung zu nichte gemacht, lieber Sokrates, die ich hegte, an dir mich zu üben.
Wo willst du denn aber, daß wir uns hinsetzen und lesen? 229

Sokr. Laß uns hier ablenken und dem Ilissos[5]) entlang gehen, dann können wir uns ruhig niedersetzen, wo es irgend uns behagt.

Ph. Zur glücklichen Stunde, scheint es, war ich gerade unbeschuht; denn du bist es immer. So ist's für uns das Bequemste, unsere Füße zu baden, indem wir an diesem Bächlein hinwandeln, und auch nicht unangenehm, besonders zu dieser Zeit des Jahres und Tages.

Sokr. Nur fürbaß also, und zugleich siehe dich um, wo wir uns niederlassen wollen.

Ph. Siehst du denn jenen hohen Ahorn?

Sokr. Wie sollt' ich nicht?

Ph. Dort ist Schatten und ein mäßiger Luftzug und Rasen, uns zu setzen oder, haben wir Lust, zu lagern.

Sokr. Immer vorwärts!

Ph. Sage mir doch, lieber Sokrates, sagt man nicht etwa, daß irgend hier, vom Ilissos weg, Boreas die Oreithyia[6]) geraubt habe?

Sokr. So sagt man freilich.

Ph. Etwa also von dieser Stelle? Anmuthig ist und rein und durchsichtig das Bächlein, ganz geeignet für Mädchen, daran zu spielen.

Sokr. Nein, sondern zwei oder drei Stadien ungefähr weiter unten, wo wir es nach dem Artemistempel hin überschreiten; auch befindet sich dort herum ein Altar des Boreas.

Ph. Ich habe nicht recht darauf geachtet. Aber, beim Zeus! sage mir doch, lieber Sokrates, glaubst du denn an die Wahrheit dieser Sage?

4 Sokr. Nicht seltsam würd' ich erscheinen, wenn ich wie unsere Weisen nicht daran glaubte. Künstlich deutend spräch' ich dann, ein Stoß des Boreas habe sie, mit der Pharmakeia spielend, von den nahe gelegenen Felshöhen herabgestürzt, und indem sie so ihren Tod gefunden, habe man erzählt, sie sei vom Boreas entführt worden. Oder auch vom Areiopagos aus; denn auch so berichtet die Sage, sie sei von dort, nicht aber von hier aus entführt worden. Mich aber, lieber Phädros, bedünkt das ganz artig, doch die Aufgabe eines sehr gewandten, keine Mühe scheuenden und darin nicht eben neidenswerthen Mannes, aus keinem andern Grunde, als weil er nachher auch die Gestalt der Kentauren auszugleichen sich genöthigt sieht, und dann wieder die der Chimäre; und eine Schar derartiger Gorgonen und Flügelrosse quillt nach, und eine seltsame Menge anderer unerklärlicher, wunderbarer Wesen. Sucht Einer diese, indem er nicht daran glaubt, mit Hülfe einer hausbackenen Weisheit auf das Wahrscheinliche zurückzuführen, dann muß er viele Zeit darauf zu verwenden haben. Ich aber habe dazu keineswegs Zeit. Und davon, lieber Freund, liegt darin der Grund: Noch vermag ich nicht, der delphischen Inschrift[7]) zufolge,
230 mich selbst zu erkennen; aber lächerlich erscheint es mir,

daß Jemand, der diese Kenntniß noch nicht besitzt, nach Dingen forsche, die ihn nichts angehen. Darum lasse ich Das auf sich beruhen, halte mich an den eben erwähnten Volksglauben und suche nicht Das, sondern mich selbst zu erforschen, ob ich ein mannichfacher zusammengesetztes und aufgeblaseneres Geschöpf bin, als Typhon, oder ein sanfteres und einfacheres Wesen, dem eine göttliche und anspruchlose Natur zu Theil ward. Aber, lieber Freund, davon abzubrechen, war denn das nicht der Baum, zu dem du uns führen wolltest?

Ph. Das eben war er.

Sokr. Ja, bei der Here, ein schönes Ruheplätzchen. Denn 5
dieser Ahorn [8]) breitet seine Äste weit aus und ist sehr hoch, und auch die Höhe und der Schatten, den dieser Keuschlamm beut, ist höchst angenehm; daß er aber in voller Blüte steht, dürfte wol einen höchst lieblichen Duft über das Plätzchen verbreiten. Auch eine Quelle sehr frisches Wassers, wie man an den Füßen fühlt, sprudelt höchst anmuthig unter dem Ahorn hervor. Nach den Gebilden und Weihgeschenken aber scheint es ein dem Acheloos und gewissen Nymphen geweihter Ort zu sein. Daneben hat auch das kühle Lüftchen der Stelle etwas Angenehmes und Liebliches, und dazu tönt der Cicaden Chor ganz hell und sommerlich. Das Hübscheste von Allem aber ist der Rasen, dicht genug, um am sanften Abhang dem Haupte einen gar bequemen Anlehnepunkt zu bieten; sodaß du einen gar trefflichen Fremdenführer gemacht hast, lieber Phädros.

Ph. Du erscheinst doch als ein ganz seltsamer Mensch, mein Vortrefflicher. Denn deinen Reden nach hast du ganz das Ansehen eines Fremden, der sich herumführen läßt, nicht aber eines Einheimischen; so wenig kömmst du aus der Stadt über die Grenze hinaus, ja du scheinst mir nicht einmal die Ringmauern zu verlassen.

Sokr. Halt' es mir zu Gute, mein Bester; denn ich bin wißbegierig. Nun aber vermögen Gegenden und Bäume mich nichts zu lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Du aber scheinst das Mittel, mich herauszulocken, ausfindig gemacht zu haben. Denn gleichwie man hungriges Vieh durch Vorhalten eines Zweiges oder einer Frucht fortführt, ebenso wirst offenbar du durch vorgewiesene Schriften mich durch ganz Attika

und wohin du irgend sonst willst führen. In diesem Augenblicke aber will ich, da ich hierher gelangt bin, mich lagern; du aber wähle die Lage, die dir zum Vorlesen die bequemste dünkt, und beginne es.

Ph. So höre.

6 Über meine Verhältnisse bist du unterrichtet und hast gehört, daß ich glaube, es werde uns von Nutzen sein, wenn
231 Das geschieht. Ich behaupte aber, nicht deshalb eine Fehlbitte thun zu dürfen, weil ich eben nicht dein Liebhaber bin. Denn diese bereuen dann, wenn ihre Begierde befriedigt ist, das Gute, welches sie erzeigten; für die Andern aber tritt keine Zeit ein, wo sie veranlaßt wären, ihre Gesinnung zu ändern. Denn nicht nothgedrungen, sondern freiwillig, mit Wahrung ihres eigenen Vortheils, erzeigen sie nach ihren Kräften Gutes. Ferner ziehen die Liebenden die Fälle in Betrachtung, wo sie ihrer Liebe willen die eigenen Angelegenheiten schlecht bedachten, und das Gute, was sie erwiesen, und glauben, indem sie noch die Mühe, die es ihnen kostete, in Anschlag bringen, längst schon an die Geliebten den diesen gebührenden Dank abgetragen zu haben. Die Nichtliebenden aber können weder die dadurch herbeigeführte Vernachlässigung der eigenen Angelegenheiten vorschützen, noch die vorher bestandenen Mühsale ihnen anrechnen, noch die Zerwürfnisse mit ihren Angehörigen ihnen vorrücken; sodaß, da so vieles Nachtheilige hier wegfällt, diesen nichts übrig bleibt, als bereitwillig Das zu thun, wodurch sie etwa Jenen etwas Angenehmes zu erzeigen glauben. Verdienen ferner deshalb die Liebenden, daß man sie sehr werth achte, weil sie sagen, sie seien die besten Freunde Derjenigen, die sie lieben, und bereit, so durch das Wort wie durch die That den Haß Anderer sich zuzuziehen, um ihren Geliebten gefällig zu sein, so läßt sich die Wahrheit ihrer Behauptung leicht erkennen, da sie diesen Diejenigen, die sie etwa später liebgewinnen, vorziehen werden, und da es offenbar ist, daß sie sogar, wenn es diesen gefällt, jenen Böses zuzufügen bereit sind. Und dennoch, wie ziemt es sich, daß Einer ein so großes Gut Dem preisgebe, der mit einem solchen Unheil behaftet ist, daß ein darin Erfahrener nicht einmal es von ihm abzuwenden unternehmen würde? [9]) Denn sogar sie selber sind eingeständig, mehr leidenschaftlich siech

als besonnen zu sein und es zu erkennen, daß sie Thoren sind,
aber sich selbst nicht beherrschen können. Wie sollten sie daher
wieder zur Besinnung gelangt glauben, daß das etwas Gutes
sei, worauf ihre Wünsche, wenn sie in einer solchen Gemüths-
verfassung sich befinden, gerichtet sind? Auch hättest du gewiß,
wolltest du aus deinen Liebhabern den besten auswählen, unter
wenigen die Wahl, wenn aber aus den übrigen den dir am
meisten Zusagenden, unter vielen; sodaß weit mehr zu hoffen ist,
daß unter denen sich gerade Einer finde, der deiner Freundschaft
würdig ist.

Wenn du ferner die herrschende Meinung fürchtest, es möge 7
dir, erführen es die Menschen, zur Schmach gereichen, so ist es
natürlich, daß die Liebenden, die glauben auch von Andern so 232
beneidet zu werden, wie sie es untereinander selbst thun, sich
vom Dünkel verleitet fühlen zu sagen und eitel es bemerklich
zu machen, daß ihre Bemühung keine vergebliche war; daß
dagegen die Nichtliebenden, die sich selbst zu beherrschen wissen,
was für beide das Beste ist, ihrem Ansehn vor den Menschen
vorziehen. Ferner ist's unvermeidlich, daß viele von den Lie-
benden erfahren und es sehen, wie sie den Geliebten nachgehen
und das sich angelegen sein lassen, sodaß, wenn man sie mit-
einander sich unterreden sieht, man dann glaubt, sie seien zu-
sammen, nachdem ihre Begierde nach inniger Vereinigung in
Erfüllung ging oder bald in Erfüllung gehen werde, die Nicht-
liebenden aber der innigen Vereinigung nicht einmal zu zeihen
wagt, da man weiß, daß man nicht umhin kann, aus Freund-
schaft oder weil es sonst Vergnügen schafft, mit Jemandem sich
zu unterreden. Hegst du aber Besorgniß, in der Meinung, es
sei schwer, daß die Freundschaft von Dauer sei und daß, wenn
im andern Falle [10]) eine Zwistigkeit sich erhob, der Verlust beide
gemeinsam treffe, daß es dir aber zum größten Schaden gereiche,
wenn du Das aufopfertest, worauf du den größten Werth setzest,
so dürftest du Das mit Fug von den Liebenden eher besorgen;
denn diese fühlen durch Vieles sich gekränkt und glauben von
Allem, es geschehe zu ihrem Nachtheil. Darum verhindern sie
den Umgang ihrer Geliebten mit Andern, indem sie von den
Vermögen Besitzenden besorgen, dieselben werden durch ihren
Reichthum sie überbieten, von den Gebildeten, sie werden an

Einsicht ihnen den Vorrang abgewinnen; und bei Denen, die im Besitze irgend eines andern Gutes sind, beugen sie dem Einflusse desselben vor. Überreden sie dich also, diese zu meiden, dann entziehen sie dir alle Freunde; sorgst du aber, auf dein eigenes Beste bedacht, besser für dich, als sie, dann geräthst du mit ihnen in Hader. Diejenigen aber, die eben keine leidenschaftliche Liebe fühlten, sondern durch ihre persönlichen Vorzüge was sie begehrten erlangten, möchten wol nicht misgünstig gegen die mit den Geliebten Umgehenden sein, sondern vielmehr die denselben Abgeneigten hassen, in der Meinung, sie würden von diesen gering geachtet, von jenen aber gefördert, sodaß weit eher zu hoffen sei, diese Verbindung werde denselben Freunde, als Feinde zuführen. Gewiß war auch die Begierde vieler Liebeentzündeten eher auf den Körper gerichtet, bevor sie den Charakter des Geliebten kennen lernten oder mit seinen übrigen Verhältnissen bekannt wurden, sodaß es bei ihnen ungewiß ist, ob sie später, nach Sättigung ihrer Begierden, Lust haben
233 werden, seine Freunde zu bleiben. Bei Denjenigen aber, welche, schon vorher befreundet, ohne Liebesglut ihren Zweck erreichten, ist es nicht wahrscheinlich, daß das Angenehme, was sie erfuhren, ihre Freundschaft verringern, sondern vielmehr durch die Erinnerung zu spätern Leistungen sie vermögen werde.

8 Ja auch zu deinem Besserwerden muß es beitragen, wenn du lieber mir, als einem Liebhaber Gehör gibst. Denn diese loben, was du sagst und thust, wenn es auch nicht das Beste ist, theils aus Besorgniß, sonst deinen Haß sich zuzuziehen, theils auch, weil es ihnen selbst, verblendet durch ihre Leidenschaft, an der richtigen Einsicht fehlt; denn dergleichen Ansichten erzeugt die Liebe. Ist sie ihnen abhold, dann läßt sie ihnen auch Das als ärgerlich erscheinen, was Andern keinen Verdruß macht; begünstigt sie dieselben aber, dann fühlen sie sich gedrungen, auch dem von dem Geliebten Ausgehenden, was den Beifall nicht verdient, Lob zu spenden; sodaß die Geliebten weit eher zu bemitleiden, als zu beneiden sind. Wenn du aber mir Gehör gibst, dann werde ich, nicht der Liebesglut unterworfen, sondern als mich selbst beherrschend, zuerst nicht den gegenwärtigen Liebesgenuß, sondern den spätern Nutzen bei meinem Umgange mit dir berücksichtigen, und werde nicht durch Gering-

fügiges zu bitterer Feindschaft, sondern durch Bedeutendes nur nach und nach zu mäßigem Unwillen aufgeregt, die absichtlosen Vergehungen dir verzeihen, beabsichtigte aber zu verhindern suchen, denn darin bewährt sich eine lange Dauer verheißende Freundschaft.

Wenn du aber die Meinung hegst, eine dauernde Freundschaft könne unmöglich entstehen, wenn Einer nicht ein Verliebter sei, dann mußt du bedenken, daß dann wol auch uns weder unsere Söhne noch unsre Väter und Mütter sehr werth sein, noch daß wir treue Freunde uns wol gewinnen würden, welche nicht eine solche Liebesglut, sondern andere Bestrebungen uns verbanden.

Soll man ferner zumeist gegen die darum Bittenden sich gefällig zeigen, so ziemt es sich auch, unter den Andern nicht den Besten, sondern den Bedürftigsten Gutes zu erweisen, denn von der größten Noth befreit werden diese auch die dankbarsten sein. Ja selbst bei besondern Gastgelagen sind nicht Freunde einzuladen, sondern die Almosen Heischenden und reichlicher Sättigung Bedürftigen; denn diese werden zufriedene Gäste sein und hinter dem Gastgeber herziehen, und vor seiner Thür erscheinen, sie wird es vor Allen erfreuen, sie werden zumeist es ihm Dank wissen und vieles Gute auf ihn herabflehen.

Aber es ziemt sich vielleicht, nicht den dringend Bittenden gefällig zu sein, sondern Denen, die sich vor Andern dankbar zu beweisen vermögen, und nicht blos den Verliebten, sondern den solcher Gunst Würdigen; nicht Denjenigen, die 234
sich deiner Jugendblüte erfreuen, sondern die, wenn du älter geworden bist, von ihren Gütern dir mittheilen werden; nicht Solchen, die, wenn sie ihren Zweck erreichten, deß sich bei Andern berühmen, sondern schamhaft es vor Allen verschweigen; nicht den auf kurze Zeit sich eifrig Bewerbenden, sondern die gleichmäßig dein ganzes Leben hindurch deine Freunde bleiben; nicht Denen, die, wenn sie ihre Lust gebüßt haben, einen Vorwand zur Zerwürfniß hervorsuchen, sondern die, wenn deine Jugendblüte vorüber ist, dann erst ihre edle Gesinnung an den Tag legen werden. Sei du also des Gesagten eingedenk und ziehe Das in Erwägung, daß die Freunde die Verliebten zurechtweisen, als sei diese Sitte eine schlechte, daß aber den Nicht-

verliebten noch keiner der Angehörigen einen Vorwurf machte, als ob sie deshalb sich selbst schlecht beriethen.

9 Vielleicht könntest du mich nun fragen, ob ich dir allen Nichtliebenden gefällig zu sein rathe? Ich aber denke, nicht einmal der Verliebte werde dich zu solcher Gesinnung gegen alle Verliebten ermahnen. Denn weder dem Empfänger der Gunst scheint sie gleiches Dankes werth, noch ist es dir, indem du es Andern zu verheimlichen suchst, in gleichem Grade möglich; die Sache muß aber nicht zum Schaden, sondern Beiden zum Vortheil gedeihen.

Mir erscheint das Gesagte als ausreichend; vermissest du aber noch etwas, was dir übergangen zu sein scheint, dann frage.

Wie bedünkt dir die Rede, lieber Sokrates? Nicht über die Maßen schön, so im Übrigen als was den Ausdruck anbetrifft, abgefaßt?

Sokr. Göttlich fürwahr, lieber Freund, sodaß ich mich hingerissen fühlte. Und diesen Eindruck machte sie auf mich durch dich, lieber Phädros, indem ich auf dich hinsah; weil die Rede beim Vorlesen dich zu ergötzen schien. Denn in der Meinung, du verstehest dich auf Dergleichen besser als ich, folgt' ich deinem Beispiele und theilte ihm folgend deine Begeisterung, du gottbegeistertes Haupt.

Ph. Schon gut. So scherzhaft glaubst du dich äußern zu müssen?

Sokr. Scheine ich dir denn im Scherz zu reden und nicht ernstlich es zu meinen?

Ph. Nein, keineswegs, lieber Sokrates. Aber sage mir, bei Zeus, dem Horte der Freundschaft, in Wahrheit, glaubst du wol, daß ein anderer der Hellenen Größeres und Mehres als das Gesagte über denselben Gegenstand zu sagen im Stande sein werde?

10 Sokr. Ei wie? Ist es nöthig, daß ich und du auch in solcher Beziehung die Rede loben, daß ihr Verfasser das Erfoderliche gesagt habe, nicht aber blos in der, daß jeder Ausdruck verständlich, schön gerundet und gehörig abgedrechselt sei? Is es nöthig, dann müssen wir dir zu gefallen uns fügen. Mich wenigstens ließ mein Unvermögen Das nicht bemerken.

Denn meine Aufmerksamkeit richtete ich nur auf das Rednerische 235
und Das, glaubte ich, werde nicht einmal dem Lysias selbst genügen. Denn gewiß, er schien mir, wenn du, lieber Phädros, nicht anders darüber dich äußerst, Dasselbe zwei und drei mal gesagt zu haben, als ob ihm kein besonderer Reichthum zu Gebote stehe, um über einen Gegenstand viel zu sagen, oder weil ihm vielleicht an so etwas nichts gelegen war; und es wurde mir offenbar, daß er jugendlich keck zeigen wolle, daß er im Stande sei, indem er Dasselbe[11]) in dieser und anderer Weise ausdrücke, in beiderlei Weise des besten Ausdrucks sich zu bedienen.

Ph. Da hast du unrecht, Sokrates. Eben dadurch zeichnet nämlich die Rede sich aus: denn er hat von Dem, was über den Gegenstand zu sagen war, nichts übergangen; sodaß Niemand im Stande ist, Mehres und Trefflicheres, als was er sagte, vorzubringen.

Sokr. Auch darin noch dir beizustimmen werd' ich nicht vermögen. Denn weise Männer und Frauen aus alter Zeit, die darüber gesprochen und geschrieben haben, werden mich gründlich widerlegen, wenn ich Das, dir gefällig zu sein, einräume.

Ph. Wer sind die? Und wo hast du Besseres als Das gehört?

Sokr. Jetzt kann ich dir es nicht so angeben; daß ich es 11
aber von irgend Jemandem gehört habe, ist offenbar; entweder von der schönen Sappho, oder vom weisen Anakreon, oder auch von manchen Schriftstellern. Worauf stütz' ich mich aber, indem ich das behaupte? Indem, du Trefflicher, mir das Herz irgendwie voll ist, fühl' ich, daß ich Anderes, Diesem nicht Nachstehendes zu sagen habe. Daß ich nun davon nichts auf eigene Hand mir ausdachte, davon bin ich, meiner Unwissenheit mir bewußt, überzeugt. So bleibt, denk' ich, nur übrig, daß ich, wie ein Gefäß, durch Fremdes, durch die Ohren mir Zugeflossenes angefüllt wurde; aus Fahrlässigkeit aber habe ich auch Das wieder vergessen, wie und von wem ich es hörte.

Ph. Doch was du da gesagt hast, mein höchst wackerer Freund, ist vortrefflich. Von wem und wie du es gehört hast, das sage mir nicht und wenn ich es auch verlangen sollte;

erfülle aber [12]) eben Das, was du verheißest, Besseres und nicht Wenigeres, als das in dieser Rolle Enthaltene, der einen Hälfte deiner Versicherung nach, zu sagen, ohne Jenes zu erwähnen, und wie die neun Archonten [13]) geb' ich dir die Versicherung, ein goldenes Abbild in Lebensgröße nicht blos von mir, sondern auch von dir in Delphi aufzustellen.

Sokr. Du bist ein allerliebster und wahrhaft goldener Mensch, lieber Phädros, wenn du glaubst, ich behaupte, Lysias habe in Allem fehlgegriffen und es sei möglich, als Gegenstück zu diesem Allen Anderes zu sagen; das könnte, mein' ich, selbst dem schlechtesten Schriftsteller nicht begegnen. Was z. B. den Gegenstand seiner Rede betrifft, von wem glaubst du, wenn er behauptet, man müsse gegen einen Nichtliebenden eher als gegen einen Liebenden gefällig sein, daß er, unterläßt er es das Ver-
236 ständige an dem Einen zu loben und das Unverständige an dem Andern zu tadeln, was doch gewiß nothwendig ist, dann noch irgend etwas Anderes zu sagen haben werde? Sondern dergleichen muß man, glaub' ich, übergehen und dem Redner zu Gute halten, und an dergleichen nicht die Erfindung, sondern die Anordnung loben, an dem nicht Nothwendigen und schwierig Aufzufindenden aber neben der Anordnung auch die Erfindung.

12 Ph. Was du da sagst, räum' ich dir ein; denn das Gesagte scheint mir ganz billig. Darum will ich ebenso verfahren; ich will dir die Voraussetzung gestatten, der Liebende befinde sich in einer krankhaftern Gemüthsstimmung als der Nichtliebende. Wenn du mir aber über das Übrige mehr und Werthvolleres sagst, als Lysias, dann sollst du mir in getriebener Arbeit in Olympia neben dem Weihgeschenke der Kypseliden [14]) prangen.

Sokr. Du bist in Eifer gerathen, lieber Phädros, weil ich, dich zu necken, deinen Liebling angriff, und glaubst, ich werd' es wirklich versuchen, etwas mit der Weisheit Jenes verglichen Kunstvolleres vorzubringen.

Ph. Was das anbetrifft, so bist du, lieber Freund, in eine ähnliche Falle gegangen. Denn reden mußt du unweigerlich, so gut du es im Stande bist. Sieh' dich aber vor, daß wir nicht zur unergötzlichen Sitte der Lustspieldichter unsere Zuflucht

nehmen müssen, indem wir einander mit gleicher Münze bezahlen, und setze mich nicht in die Nothwendigkeit jenes: So gut, lieber Sokrates, als ich in dem Sokrates mich täuschte, könnt' ich mein selbst vergessen, und: Er hatte Lust etwas vorzutragen, zierte sich aber[15]); sondern bedenke, daß wir nicht von hinnen gehen werden, bevor du Das ausgesprochen hast, wovon du sagtest, daß dir das Herz davon voll sei. Wir sind Beide in einsamer Gegend allein, ich aber bin der Stärkere und Jüngere; aus allen diesen Gründen nimm dir zu Herzen, was ich sage, und laß es nicht darauf ankommen lieber gezwungen als gutwillig zu reden.

Sokr. Aber, mein hochbegabter Phädros, ich werde mich lächerlich machen, sprech' ich Laie aus dem Stegreife neben einem geschickten Redner über denselben Gegenstand.

Ph. Weißt du, wie die Sache steht? Hör' auf, gegen mich den Spröden zu spielen; denn ich bin nahe daran, etwas zu sagen, was dich zu reden zwingen wird.

Sokr. So behalt' es doch ja bei dir!

Ph. Nein, sondern ich sprech' es aus. Meine Rede soll aber in einem Schwure bestehen. Ich schwöre dir nämlich — doch bei welchem, bei welchem der Götter? Oder willst du bei diesem Ahorn hier? — wahrlich, wenn du mich nicht, angesichts desselben, deine Rede hören lässest, nimmerdar irgend eine andere Rede irgend eines Andern dir vorzuführen oder mitzutheilen.

Sokr. Ei ei, du Schalk, wie schlau ersannst du das Mittel, einen redeliebenden Mann zu nöthigen, Das zu thun, was du verlangst!

Ph. Was suchst du also noch Ausflüchte?

Sokr. Die such' ich nicht mehr, da du diesen Schwur gethan hast. Denn wie vermöcht' ich, auf einen solchen Festschmaus zu verzichten?

Ph. So heb' an. 237

Sokr. Weißt du, was ich thun werde?

Ph. Inwiefern?

Sokr. Mich umhüllend werd' ich reden; damit ich möglichst schnell über meine Rede hinwegkomme und nicht, indem ich auf dich hinblicke, irre werde.

Ph. Rede nur, übrigens mach' es wie du willst.

13 Sokr. Wohlan denn, ihr Musen, ob ihr nun von euerm Liederreichthum die liederreichen heißt, oder von der Lyder [16]) tonkundigem Volke diesen Beinamen erhieltet, steht mir bei dem Vortrage bei, den dieser Treffliche da mich zu halten zwingt, damit sein Freund, der schon vorher für beredt ihm galt, noch mehr ihm dafür gelte.

Es war also einmal ein sehr schöner Knabe, oder Bürschchen vielmehr, der hatte sehr viele Liebhaber. Einer von ihnen aber war sehr einnehmend und hatte den Knaben, den er nicht minder als irgend Einer liebte, überredet, er liebe ihn nicht. Und als er einmal in ihn drang, suchte er ihn gerade davon zu überreden, er müsse dem Nichtliebenden vor dem Liebenden gefällig sein. Er sprach aber in folgender Weise:

Bei Allem, lieber Knabe, worüber man sich wohl berathen will, muß man von einem Anfangspunkte ausgehen; man muß den Gegenstand der Berathung kennen, sonst wird man nothwendig durchaus fehlgreifen. Die Meisten aber werden nicht inne, daß sie nicht das Wahre jeder Sache kennen. Nun verständigen sie sich also, in dem Wahne es zu kennen, beim Beginn einer Erwägung nicht darüber, und es geht ihnen beim weitern Verlauf desselben wie natürlich, sie stimmen weder mit sich selbst noch untereinander überein. Damit nun mir und dir nicht Dasselbe widerfahre, was wir Andern vorrücken, wollen wir, da dir und mir die Frage vorliegt, ob man lieber mit dem Liebenden oder dem Nichtliebenden Freundschaft schließen müsse, nachdem wir über die Liebe in Übereinstimmung eine Erklärung aufstellten, wie sie beschaffen sei und welchen Einfluß sie übe, darauf hinblickend und darauf sie zurückführend unsere Untersuchung anstellen, ob die Liebe Nutzen oder Schaden bringt.

14 Daß also die Liebe eine Begierde sei, ist Jedem offenbar; daß aber auch die Nichtliebenden das Schöne begehren, wissen wir. Wodurch unterscheiden wir aber den Liebenden und den Nichtliebenden? Wir müssen ferner bedenken, daß in Jedem von uns zwei uns beherrschende und leitende Neigungen bestehen, denen wir wohin sie uns führen folgen, die eine die uns angeborene Begierde nach Sinnenlust, die andere die erworbene Einsicht, die nach dem Besten strebt. Diese beiden Neigungen sind in

uns bald im Einklang, zuweilen aber in Widerspruch, und bald obsiegt die eine, bald die andere. Wenn nun die Einsicht durch Überlegung uns zum Besten führt und obsiegt, dann führt dieser Sieg den Namen Besonnenheit; wenn aber die Begierde unüberlegter Weise zu Sinnengenüssen uns hinreißt und in uns herrscht, dann wurde dieser Herrschaft der Name Zügellosigkeit beigelegt. Zügellosigkeit ist aber ein umfassender Name, denn er ist sehr vielgliederig und vielgestaltig. Und diejenige 238
von diesen Richtungen, welche eben zur hervortretenden wurde, bewirkt, daß ihr Inhaber ihren Beinamen erhält, den zu erlangen nicht schön noch ehrenvoll ist. Denn die Begierde, welche in Bezug auf das Essen über die Erkenntniß des Bessern und über die übrigen Begierden die Oberhand gewinnt, heißt Leckerhaftigkeit und wird bewirken, daß ihr Inhaber denselben Namen führt; welchen Beinamen diejenige erlangen wird, die in Bezug auf den Trunk eine strenge Herrschaft übt und ihrem Inhaber diese Richtung gibt, ist offenbar; auch hinsichtlich der übrigen verwandten Benennungen solcher Menschen und der jenen verwandten Begierden ist's ganz offenbar, welche in jedem Falle nach der vorherrschenden beizulegen angemessen ist. Welcher Begierde wegen aber das Vorhergehende angeführt wurde, ist fast schon einleuchtend. Alles wird aber ausgesprochen gewissermaßen begreiflicher, als nicht ausgesprochen. Denn die ohne Berücksichtigung der nach dem Rechten hinstrebenden Ansicht obsiegende Begierde, hingerissen zur Lust am Schönen, und zwar durch die ihr verwandten Begierden am Körperlichschönen, das durch die Lebensweise mächtig gekräftigte Belieben am Lieblichen, erhielt, wenn es obsiegte, eben von diesem Belieben seinen Namen und wurde Liebe genannt.

Aber kömmt es dir, lieber Phädros, etwa wie mir selber vor, daß ich einer göttlichen Einwirkung unterlag?

Ph. Ja wohl hat, lieber Sokrates, ein dir nicht gewöhnlicher Fluß der Rede dich fortgerissen.

Sokr. So höre denn mir schweigend zu. Denn diese Stelle scheint in der That eine gottgeweihte; sodaß also, wenn im Lauf der Rede etwa eine Nymphenverzückung mich ergreifen sollte, du dich nicht zu wundern brauchst, denn was ich jetzt sage, kommt den Dithyramben schon ziemlich nahe.

Ph. Du hast sehr recht.

Sokr. Doch daran bist du schuld. Vernimm aber das Übrige, denn der Andrang könnte vielleicht aufhören; doch Das sei dem Gotte anheimgestellt. Wir aber müssen uns mit unserer Rede wieder an den Knaben wenden.

15 Gut, mein Bester. Was das eben ist, worüber es sich zu berathen gilt, ward ausgesprochen und erklärt. Darauf nun hinblickend, wollen wir das Übrige besprechen, welcher Nutzen oder Schaden wahrscheinlich dem sich gefällig Zeigenden von dem Liebenden oder Nichtliebenden erwachsen wird.

Nothwendig muß der von der Begierde Beherrschte und von der Sinnenlust Geknechtete den Geliebten zu Einem schaffen, wie er ihn am liebsten hat. Dem leidenschaftlich Bewegten aber ist jedes nicht Widerstrebende lieb, das ihm Überlegene oder Gewachsene dagegen zuwider; daß nun der Liebling ihm überlegen
239 oder gewachsen sei, wird der Liebhaber nicht dulden, stets schafft er, daß er schwächer sei und ihm unterliege. Es unterliegt aber der Unwissende dem Weisen, der Feige dem Tapfern, der der Rede nicht Mächtige dem Beredten, der langsame Kopf dem Schnellfassenden. Indem nun so viele und noch mehr Gebrechen im Geiste des Geliebten sich erzeugen oder von Natur ihm anhaften, muß der Liebhaber über diese sich freuen und jene befördern, will er nicht des augenblicklichen Genusses entbehren. Er kann ferner nicht umhin ihm misgünstig zu sein und, indem er von gar manchem ersprießlichen Umgange, vorzüglich geeignet zu einem tüchtigen Manne ihn heranzubilden, ihn abhält, großen Schaden ihm zu bereiten, den größten aber durch Entziehung Dessen, was ihn wol zur höchsten Einsicht führen dürfte; das ist aber die göttliche Weisheit, von der nothwendig der Liebhaber seinen Liebling, besorgt ihm verächtlich zu werden, sehr fern halten, sowie alles Andere aufbieten muß, damit dieser in Allem unwissend bleibe und in Allem nur an seinen Liebhaber sich halte und in einen Zustand gerathe, der für diesen der erfreulichste, für ihn selbst aber der nachtheiligste sein dürfte. In Bezug auf den Geist ist also der Liebe fühlende Mann ein keineswegs ersprießlicher Vormund und Genosse.

16 Wie aber Derjenige, der sich gezwungen fühlt, dem Angenehmen anstatt dem Guten nachzujagen, für das körperliche

Gedeihen und die Pflege Desjenigen Sorge tragen wird, der seiner Herrschaft anheimfiel, das müssen wir nun sehen. Man wird bemerken, daß er auf einen Verweichlichten, nicht auf einen Abgehärteten Jagd macht, auf Einen, der nicht in hellem Sonnenschein, sondern in dichter Umschattung aufwuchs, ungewohnt männlicher Anstrengung und kräftiges Schweißes, gewohnt an eine weichliche, unmännliche Lebensweise, der aber durch erborgte Farben und Reize den Mangel der eigenen zu ersetzen sucht und alles Andere übt, was damit in Verbindung steht. Das liegt zu Tage und ist nicht werth, daß wir es weiter verfolgen, sondern auf etwas Anderes übergehen, indem wir es auf Eines, als die Hauptsache, zurückführen. Ein solcher Körper nämlich erregt im Kriege und bei andern wichtigen Gelegenheiten den Feinden Muth, dem Freunde und dem Liebhaber selbst Besorgniß. Davon also müssen wir, als von etwas offen zu Tage Liegendem, abbrechen.

Nach Diesem müssen wir darlegen, welchen Vortheil oder
welchen Nachtheil hinsichtlich des Besitzes der Umgang mit dem
Liebhaber und seine Bevormundung uns gewähren wird. Das
wenigstens ist Jedem, vor Allen aber dem Liebhaber einleuch-
tend, daß er wol nichts mehr wünschen möchte, als der Ge-
liebte habe die liebsten, freundlichsten und göttlichsten Besitz-
thümer eingebüßt. Denn daß dieser Vater und Mutter, Freunde
und Verwandte verliere, möcht' er sich wohl gefallen lassen, da
er diese als Störer und Tadler des für ihn genußreichsten Um-
ganges mit demselben betrachtet. Hat derselbe aber Vermögen 240
an Gold oder irgend einer andern Habe, dann wird der Lieb-
haber meinen, derselbe sei nicht so leicht zu gewinnen oder, wenn
er ihn gewann, nicht so fügsam. Nothwendig folgt aus die-
sem Allen, daß der Liebhaber, erlangte der Liebling Vermögen,
es ihm misgönnt, büßt er es aber ein, sich darüber freut. Dem-
nach dürfte wol ferner der Liebhaber wünschen, daß sein Lieb-
ling möglichst lange unverehelicht, kinderlos, ohne Dach und Fach
bleibe, indem er was ihm Lust gewährt, möglichst lange zu ge-
nießen begehrt.

Es gibt manche andere Übel, aber den meisten verlieh ein 17
Gott eine Beimischung augenblickliches Ergötzens. So ist zum
Beispiel der Schmeichler ein arges Ungethüm und sehr schädlich,

demungeachtet verband mit ihm die Natur ein gewisses, nicht unbehagliches Ergötzen. So könnte man wol auch eine Buhlerin etwas Schadenbringendes schelten, und viele andere derartige Geschöpfe und Gewohnheiten, die für den gegenwärtigen Tag einen höchst angenehmen Genuß gewähren. Für den Liebling aber ist der Liebhaber nicht blos schadenbringend, sondern mit ihm den Tag hinzubringen ist zugleich das Allerunergötzlichste. Denn daß sich der Altersgenosse des Altersgenossen erfreue, besagt ein altes Wort. Indem nämlich, denk' ich, der Jahre Gleichheit zu gleichen Vergnügungen sie veranlaßt, erzeugt diese Ähnlichkeit Freundschaft; demungeachtet führt selbst der Umgang Solcher zur Übersättigung. Gewiß wird ferner der Zwang in jeder Sache für etwas Jedem Lästiges erklärt; diesen legt aber, von der Ungleichheit abgesehen, vor Allen der Liebhaber dem Liebling auf. Denn indem er als der Ältere mit dem Jüngern umgeht, läßt er ihn weder bei Tage noch bei Nacht gern von sich, sondern fühlt sich vom Nothdrang und dem Stachel der Leidenschaft getrieben, die ihn fortreißt, stets Lust ihm gewährend, wenn er den Geliebten sieht, hört, betastet oder durch irgend einen Sinn mit ihm in Berührung kommt, sodaß er mit Lust unzertrennlich sich ihm anschmiegt. Welchen Trost, welche Freuden kann er aber dem Geliebten gewähren, um zu verhüten, daß dieser, ihm die gleiche Zeit gesellt, den höchsten Grad von Unlust empfindet, indem er das ältere und nicht mehr jugendlich blühende Gesicht sieht, an welchen Anblick das Andere sich knüpfet, was nicht einmal zu hören, geschweige denn nothgedrungen wirklich zu erdulden ergötzlich ist; indem er ferner zu jeder Zeit und von Jedem mit argwöhnischer Bewachung gehütet wird, unzeitiges und übertriebenes Lob zu hören bekömmt, sowie nicht minder Tadel, der schon von dem Nüchternen unerträglich, wenn es aber zur Trunkenheit kömmt, nicht blos unerträglich, sondern auch beschimpfend ist, indem er Ekel erregende und unverhüllt freche Ausdrücke sich erlaubt?

18 Und so lange er liebt, ist er nachtheilschaffend und unergötzlich; schwand aber seine Liebe, dann wird er für die folgende Zeit unzuverlässig, für die er Vieles und unter vielen
241 Eidschwüren und Bitten zusagte, um durch die zu hoffenden

Vortheile die damals mit schwer zu ertragenden Unannehmlichkeiten verknüpfte Verbindung nothdürftig aufrecht zu erhalten. Nun aber, da er seine Zusage erfüllen soll, ist er, indem er in seinem Innern zu einem andern Herrscher und Leiter, zur Einsicht und Besonnenheit, statt zur Liebe und dem Wahnsinn sich bekannte, ohne daß der Liebling es inne ward, zu einem Andern geworden. Dieser begehrt nun von ihm jetzt den Dank für das damals Gewährte, indem er an das Geleistete und Versprochene ihn erinnert, als ob er noch zu Demselben spräche. Jener aber wagt aus Scham weder es auszusprechen, daß eine Veränderung mit ihm vorging, noch ist er im Stande, die unter der vorigen unverständigen Herrschaft geleisteten Eidschwüre und Versprechungen zu erfüllen, da er bereits zur Einsicht und Besonnenheit gelangt ist, damit er nicht, ebenso verfahrend wie zuvor, wieder zu einem dem Vorigen Ähnlichen oder zu Demselben werde. So wird er zu einem Flüchtigen, und der frühere Liebhaber eilt, durch der Umstände Nöthigung seiner Liebe bar, indem die Scherbe anders fiel [17]), mit vertauschter Rolle zur Flucht gewendet, davon. Jener aber sieht sich genöthigt, unter Äußerungen des Unwillens und Verwünschungen ihm nachzueilen, indem er von vorn herein nicht erkannt hatte, daß er sonach dem einst Verliebten und nothwendig Unüberlegten sich nicht gefällig erweisen sollte, sondern weit eher dem Nichtverliebten und Verständigen, sonst werde er sich genöthigt sehen, sich hinzugeben dem Unzuverlässigen, Unumgänglichen, Misgünstigen, Unleidlichen, ihm Schaden Bringenden in Bezug auf Vermögen, Schaden in Bezug auf des Körpers Gedeihen, den größten Schaden aber in Bezug auf die Bildung des Geistes, ein Gut, schätzenswerther in Wahrheit, als es irgend eines für Götter oder Menschen gibt oder geben wird. Das, lieber Knabe, muß man also bedenken und die Freundschaft des Liebhabers kennen lernen, daß sie nicht aus Wohlwollen hervorgeht, sondern wie die Eßlust aus Liebe zur Sättigung.

So wie die Wölfe das Lamm, so lieben Verliebte den Knaben.

Da hast du es, lieber Phädros. Das Weitere dürftest du mich nicht vortragen hören, sondern du magst bereits den Schluß meiner Rede vernommen haben.

19 Ph. Und doch meint' ich, sie sei erst zur Hälfte und werde ebensoviel aufstellen über den Nichtliebenden, daß man diesem eher gefällig sein müsse, indem sie zeigte, wie vortheilhaft Das sei. Weshalb doch schließest du, lieber Sokrates?

Sokr. Bemerktest du nicht, du Trefflicher, daß ich schon in Hexametern und nicht mehr in Dithyramben [18]) spreche, und noch dazu als Tadler. Wollt' ich aber den Andern zu loben beginnen, was, denkst du, würd' ich dann schaffen? Weißt du wol, daß ich durch die Nymphen, denen du mich absichtlich preisgabst, in offenbare Verzückung gerathen würde? Ich sage daher mit Einem Worte, daß soviel wir dem Einen vorgerückt haben, ebensoviel des entgegengesetzten Guten mit dem Andern verbunden ist. Und was bedarf es einer langen Rede? Ist doch über Beide zur Genüge gesprochen. Und so mag denn meinem Vortrage widerfahren, was zu widerfahren ihm zukommt; ich aber will mich, indem ich dieses Flüßchen über-
242 schreite, davon machen, bevor ich noch zu etwas Größerm von dir gezwungen werde.

Ph. Noch nicht, lieber Sokrates, bis die Hitze vorüber ist. Oder siehst du nicht, daß fast schon der Mittag da ist und die sogenannte Glutzeit? Lieber wollen wir es abwarten, indem wir dabei von dem Besprochenen uns unterhalten und dann, sobald es kühl wird, gehen.

Sokr. Bist du doch wie besessen auf Reden, lieber Phädros, und wahrhaft bewundernswerth. Denn ich glaube, unter den während deines Lebens verfaßten Reden verdanke man Keinem die Entstehung so vieler, wie dir, entweder indem du selbst sie vortrugst, oder Andere auf irgend eine Weise dazu nöthigtest. Den Thebaner Simmias nehm' ich aus; vor den Andern aber hast du beiweitem den Vorzug. Auch jetzt scheinst du mir wieder zu einem Vortrage die Veranlassung gegeben zu haben.

Ph. Das ist mir keine unwillkommene Botschaft. Aber wie denn so und in welcher Weise?

20 Sokr. Als ich, mein Guter, im Begriff war, das Flüßchen zu überschreiten, gab sich mir mein Dämonion [19]) und das Zeichen kund, welches sich mir kundzugeben pflegt — dieses hält mich aber immer von Dem ab, was ich zu thun im Begriffe

bin — und es kam mir vor, als ob ich eine von hier ausgehende Stimme vernehme, die mir nicht von hinnen zu gehen verstattet, bevor ich mich entsühnte, als habe ich irgend gegen die Gottheit mich vergangen. Nun bin ich zwar ein Seher, aber kein besonders tüchtiger, sondern wie die des Lesens nothdürftig Kundigen, nur eben zum eigenen Hausbedarf; deshalb seh' ich bereits mein Vergehen deutlich ein. Liegt doch gewiß, lieber Freund, selbst in der Seele etwas Prophetisches. Denn vorlängst schon, als ich den Vortrag hielt, fühlt' ich eine gewisse Unruhe und hegte, wie Ibykos [20]) sagt, die Besorgniß, ob nicht frevelnd gegen die Götter den Ruhm ich verkaufe vor Menschen. Nun aber bin ich meiner Schuld inne geworden.

Ph. Was meinst du doch?

Sokr. Eine arge Rede, lieber Phädros, ja eine arge Rede, hast du selber mitgebracht und mich vorzutragen genöthiget.

Ph. Wie denn so?

Sokr. Eine einfältige und in gewisser Beziehung gottlose. Wie gäb' es aber eine ärgere?

Ph. Gewiß nicht, wenn Das so ist, wie du sagst.

Sokr. Wie nun? Hältst du den Eros nicht für den Sohn Aphrodite's und für einen Gott?

Ph. So sagt man allerdings.

Sokr. Aber nicht Lysias sagt es, noch deine Rede, die du durch meinen verzauberten Mund vortrugst. Ist aber, wie er es doch wirklich ist, Eros ein Gott oder etwas Göttliches, dann dürft' er nichts Böses sein; die beiden jetzt gehaltenen Reden aber sprachen so von ihm, als ob er etwas der Art sei; dadurch vergingen sie sich also an dem Eros. Außerdem ist aber auch ihre Thorheit höchst drollig, daß sie sich, ohne etwas Gesundes und Wahres vorzubringen, brüsten, als 243
bedeuten sie etwas, wenn sie, einige arme Menschlein täuschend, den Beifall dieser erlangten. Ich, lieber Freund, muß daher nothwendig mich reinigen. Es gibt aber für Diejenigen, die gegen die Sagenüberlieferung fehlten, eine alte Reinigung, die Homeros nicht kannte [21]), wohl aber Stesichoros. Denn seines Augenlichtes wegen der Lästerung auf Helena beraubt, blieb der Grund ihm nicht verborgen, sondern er erkannte ihn, als ein Liebling der Musen und dichtete unverzüglich:

Wahrhaftiges kündet fürwahr nicht
Jene Rede, denn nimmer
Trug ein Schiff dich, nimmer erblicktest du Troia.

Und nachdem er den ganzen sogenannten Widerruf gedichtet hatte, bekam er sogleich das Gesicht wieder.[22]) Ich will aber darin weiser sein als jene. Bevor mir nämlich, wegen der Lästerung auf Eros, Übles widerfährt, will ich versuchen, entblößtes Hauptes und nicht, wie vorhin, aus Scham eingehüllt[23]), den Widerruf ihm zu leisten.

Ph. Etwas Angenehmeres als Das könntest du mir nicht sagen, lieber Sokrates.

21 Sokr. Du siehst nämlich doch ein, mein guter Phädros, wie schamlos die beiden Reden gesprochen wurden, die vorige und die aus der Rolle vorgetragene. Denn hörte zufällig ein Ehrenmann mildes Sinnes uns, der einen anderen Knaben der Art liebte oder auch früher geliebt hätte, wie wir behaupten, daß die Liebhaber um Kleinigkeiten mächtigen Hader gegen ihre Lieblinge erhöben und gegen sie misgünstig und ihnen verderblich seien, wie meinst du, daß er umhinkönne zu glauben, er vernehme unter dem Schiffsvolk aufgewachsene Menschen, die nimmer Zeugen einer edlen Liebe waren, und daß er weit entfernt sein werde, unserm Tadel über den Eros beizustimmen.

Ph. Vielleicht, beim Zeus, lieber Sokrates.

Sokr. Aus Scheu vor diesem Manne also und aus Furcht vor dem Eros selbst wünsch' ich mit süß genießbarer Rede das von bitterm Seewasser durchdrungene Ohr gewissermaßen auszuspülen. Ja auch dem Lysias rath' ich, auf das schleunigste eine Rede aufzusetzen, man müsse eher dem Liebhaber, als dem Nichtliebenden unter gleichen Verhältnissen sich gefällig erweisen.

Ph. Ja, sei überzeugt, Das wird so kommen. Denn wenn du das Lob des Liebhabers preisest, so sehe ich mich durchaus genöthiget, den Lysias zu nöthigen, daß er ebenfalls über denselben Gegenstand eine Rede schreibe.

Sokr. Dem vertrau' ich, so lange du Derselbe bleibst, der du bist.

Ph. So beginne getrostes Muthes.

Sokr. Wo bleibt mir aber der Knabe, zu dem ich sprach?[24]) Damit er auch Das höre und nicht, ohne es gehört zu haben, zuvor den Nichtliebenden gefällig sei.

Ph. Der ist dir hier stets ganz nahe zur Seite, sobald du es wünschest.

Sokr. Denke dir es also so, schöner Knabe, daß die vo- 22
rige Rede von Phädros herrührte, des Pythokles Sohne, dem 244
Myrrhinusier, diejenige aber, die ich vorzutragen im Begriffe bin, vom Stesichoros, des Euphémos Sohne, dem Himeräer. Sie muß aber so anheben: Wahrhaftiges kündet fürwahr nicht jene Rede[25]), welche behauptet, man müsse, wenn ein Liebhaber da ist, eher dem Nichtliebenden gefällig sein, weil doch der Eine vom Wahnsinn ergriffen, der Andere besonnen sei. Denn wenn der Wahnsinn ohne weiteres ein Übel wäre, dann würde Das mit Recht behauptet; nun aber werden der Güter größte durch einen Wahnsinn uns zu Theil, der gewiß durch göttliche Huld uns verliehen wird.] Denn die Seherin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodóna erzeigten im Wahnsinn Hellas viel Gutes, so im Besondern wie im Allgemeinen; in besonnenem Zustande aber wenig oder nichts. Und wenn wir anführen wollten, daß die Sibylle und Andere mit Hülfe der begeisterten Seherkunst Vieles, indem sie Vielen das Zukünftige voraussagt, in das rechte Geleis brachten, so würden wir wol, Jeglichem Bekanntes erwähnend, zu weitläufig werden. Der Beweis verdient aber gewiß angeführt zu werden, daß auch diejenigen Männer aus alter Zeit, welche die Benennungen bestimmten, den Wahnsinn für nichts Schimpfliches oder Schmachvolles hielten; denn sonst hätten sie nicht die herrlichste Kunst, durch welche das Zukünftige erkannt wird, gerade diese Benennung damit verknüpfend, die wahnsinnige genannt; sie gaben ihr aber diesen Namen in dem Glauben, daß sie, wenn sie als eine Göttergabe geübt wird, etwas Schönes sei. Die Jetztlebenden nannten sie Wahrsagen oder Wahrsinn, indem sie, für das Schöne unempfänglich, das N mit einem R vertauschten. Legten doch auch Jene dem auf Vögel und andere Vorzeichen sich gründendem Nachforschen nach dem Zukünftigen verständiger Männer, die durch Nachdenken den menschlichen Vermuthungen Einsicht und Kunde verliehen,

den Namen der Oionoïstik bei, welches die Jetztlebenden, mit dem langen O sich breitmachend, nur Oionistik nennen.[26]) In dem Grade nun, in welchem die Wahrsagekunst vor der Vögeldeuterei, die eine Benennung und die eine Ausübung vor der andern den Vorzug hat, in demselben Grade erklären die Alten den Wahnsinn für etwas Schöneres als die Besonnenheit, indem der eine von der Gottheit, die andere von den Menschen ausgeht. Es fand aber doch gewiß der Wahnsinn, in den dazu geeigneten Menschen erzeugt und wahrsagend, die Befreiung von den größten Krankheiten und Drangsalen, die vermöge eines alten Strafgerichtes an gewissen Geschlechtern hafteten, indem er zum Anflehen der Götter und ihrem Dienste seine Zuflucht nahm, wodurch er zu Reinigungen und Weihen gelangte den seiner Theilhaftigen für die Gegenwart und für die Zukunft sicher stellte, und für den auf die rechte Art Wahnsinnigen und Verzückten Erlösung von den ihn bedrängenden Leiden erfand.
245 Die dritte Gattung, das von den Musen Ergriffensein und ihr Wahnsinn, belehrt, wenn er eine empfängliche und reine Seele ergreift, anregt, zu Liedern und andern Gedichten begeistert, tausend Heldenthaten alter Zeiten verherrlicht, die Spätergeborenen. Wer aber ohne Wahnsinn zu den Pforten der Poesie gelangt, überzeugt, daß er durch Kunst zu einem tüchtigen Dichter sich bilden werde, der bleibt selbst unvollkommen und die Dichtweise des Besonnenen verschwand vor der des Wahnsinnigen.

23 Solche und noch mehr schöne Wirkungen eines von dem Göttern stammenden Wahnsinns kann ich dir anführen, sodaß wir Das nicht zu fürchten brauchen und eine ängstliche Warnung uns nicht beunruhigen darf, dem leidenschaftlich erregten Freunde den besonnenen vorzuziehen; sondern jener trage den Siegespreis davon, wenn er neben dem Erwähnten auch Das nachweist, daß nicht des Vortheils halber die Liebe von den Göttern dem Liebenden und dem Geliebten gesendet wird. Wir aber müssen im Gegentheil darthun, daß diese Gattung des Wahnsinns von den Göttern zum größten Heile verliehen wird. Doch dieser Beweis wird den Streitsüchtigen unzuverlässig, den Weisen aber zuverlässig erscheinen. Zuerst müssen wir das Richtige über die göttliche und menschliche Natur der

Seele durch Beobachtung ihrer Zustände und ihres Thuns erkennen. Unsere Beweisführung beginnt aber so:

Jede Seele ist unsterblich; denn das Stetsbewegte ist un- 24
sterblich; was aber Anderes in Bewegung setzt und von einem
Andern in Bewegung gesetzt wird, Das erfährt, indem es einen
Stillstand der Bewegung erfährt, einen Stillstand des Lebens.
Nur das sich selbst Bewegende, indem es von sich selbst nicht
scheidet, hört nimmer auf sich zu bewegen, und dies wird auch für
das Andere, was sich bewegt, Quelle und Anfang der Bewe-
gung. Der Anfang aber ist etwas Nichtgewordenes. Denn
nothwendig muß, was da wird, vom Anfang aus werden, er
selber aber von nichts aus, denn wenn der Anfang von etwas
aus würde, würd' es kein Anfang sein. Da er aber ein Nicht-
gewordenes ist, muß er nothwendig auch ein Unvergängliches
sein; denn fürwahr ginge der Anfang unter, dann wird er we-
der durch etwas Anderes, noch etwas Anderes durch ihn wer-
den, da ja Alles vom Anfang aus werden muß. So ist also
das sich selbst Bewegende der Anfang der Bewegung; dieses
selbst aber kann weder untergehen, noch werden, sonst müßte
der ganze Himmel und alles Werden zusammenfallen und still
stehen, und nimmer wieder durch etwas in Bewegung gesetzt
werden können. Da nun das durch sich selbst sich Bewegende
als unsterblich nachgewiesen ist, so wird Jemand, der eben das
für das Wesen und Verhältniß der Seele erklärt, sich dieser
Erklärung nicht zu schämen haben. Denn jeder Körper, dem
die Bewegung von außen kömmt, ist unbeseelt, beseelt aber der,
dem sie von innen durch ihn selbst kömmt, indem Das die
Natur der Seele ist. Wenn aber Das sich so verhält, daß das
selbst sich Bewegende nichts Anderes ist als die Seele, so dürfte
wol die Seele nothwendig ein Nichtgewordenes und Unsterb- 246
liches sein. Über die Unsterblichkeit selbst ist das ausreichend.

Den Begriff derselben aber müssen wir in folgender Weise 25
darstellen; zu sagen, wie sie beschaffen ist, bedarf jedes Falls und
durchaus einer göttlichen und ausführlichen Darstellung, einer
menschlichen und minder umfassenden aber, womit sie zu ver-
gleichen ist. Demnach wollen wir in dieser Weise es darstel-
len. Sie werde der von Natur vereinten Thätigkeit eines be-
schwingten Gespannes und Wagenlenkers verglichen. Nun sind

die Rosse und Wagenlenker der Götter selbst wackere und wackeres Ursprungs, bei den Übrigen aber gemischt. Und erstens lenkt das uns Beherrschende ein Zwiegespann, ferner ist das eine seiner Rosse schön und wacker und solches Ursprungs, das andere aber entgegengesetztes und von jenem das Gegentheil. Schwierig und ungefüg ist also bei uns das Wagenlenken.

Inwiefern etwas ein lebendes Wesen genannt wurde, ein sterbliches oder unsterbliches, das müssen wir zu erläutern versuchen. Jede Seele trägt für alles Unbeseelte Sorge, sie umkreist den ganzen Himmel, bald unter dieser, bald unter jener Gestalt. Ist sie nun vollkommen und beschwingt, dann schwingt sie sich zur Höhe und waltet über die ganze Welt; die ihrer Schwingen beraubte wird fortgeführt, bis sie etwas Festes erfaßt, wo sie ihren Wohnsitz nimmt, und mit einem irdischen Leibe bekleidet, welcher eben durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint. Das Gesammte aber, Leib und Seele vereint, wird ein lebendes Wesen genannt, und erhielt den Beinamen des sterblichen; unsterblich aber nennen wir die Gottheit, nicht aus irgend einem bestimmt gedachten Grunde, sondern stellen sie uns vor, ohne sie gesehen oder erkannt zu haben, ein unsterbliches, lebendes Wesen, das sowol eine Seele als auch einen Leib hat, beide von Natur auf ewige Zeiten verbunden. Aber möge Das doch so sich verhalten und ausgesprochen werden, wie es dem Gotte gefällt; doch die Ursache des Verlustes der Schwingen, weshalb sie der Seele entfallen, wollen wir zu erfassen suchen. Sie ist aber folgender Art.

26 Die Schwinge besitzt von Natur das Vermögen, das Schwere aufwärts, zu der Höhe zu führen, wo das Geschlecht der Götter seinen Wohnsitz hat. Unter allem zum Leibe Gehörigen ist sie am meisten wol des Göttlichen theilhaftig. Das Göttliche aber ist schön, weise, gut und Alles was diesem ähnlich ist. Durch diese Wesenheiten wird die Beschwingung vorzüglich genährt und gekräftigt. Durch das Häßliche und das Böse und das jenen Entgegengesetzte schwindet sie dahin und geht unter. Voraus zieht nun im Himmel der große Führer Zeus auf beschwingtem Wagen, der Alles ordnet und beschicket; ihm aber folgt in eilf Haufen geordnet der Götter und Dämonen Heer.

Denn Hestia bleibt von allen Göttern allein daheim zurück; von 247
den übrigen aber machen diejenigen Götter, welche der Zahl der Zwölf zugeordnet sind, jeder an der ihm angewiesenen Stelle, die Führer. Nun gibt es gar manches beseligende Schauspiel, gar manche den Himmel durchschneidende Bahn, auf welcher der Götter seliges Geschlecht einherzieht, indem jeder von ihnen sein Geschäft betreibt. Diesem folgt jedesmal, wer dazu Lust und Kräfte hat; denn Misgunst weilt außerhalb des Reigens der Götter. Wenn sie aber zum Mahle und Gelage ziehen wollen, da fahren sie aufwärts nach dem höchsten Himmelsgewölbe. Die Wagen der Götter nun fahren, wohlgezügelt und im Gleichgewicht, leicht dahin, die andern aber mit Mühe. Denn das mit dem Schlechten behaftete Roß stört dem Wagenlenker, der ein nicht wohlgezogenes hat, das Gleichgewicht, nach der Erde hinstrebend und eine Überwucht bewirkend. Hier hat nun die Seele die größten Mühsale und Kämpfe zu bestehen. Denn die Seelen, welche unsterbliche heißen, ziehen, wenn sie zur Höhe gelangten, hinaus und machen auf dem Rücken des Himmels Halt, und so führt sie der Umschwung mit herum; sie aber schauen das außerhalb des Himmels Befindliche.

Den überhimmlischen Raum aber besang weder je ein Dich- 27
ter auf Erden, noch wird ihn einer würdig besingen. Er ist aber so beschaffen. Denn wir müssen es wagen, das Wahre zu verkünden, da wir noch dazu von der Wahrheit sprechen. Das farblose, gestaltlose, untastbare, wirklich seiende Sein nämlich ist nur zu schauen, wenn Vernunft die Seele leitet; um welches das der Erkenntniß der Wahrheit Angehörige solche Stelle einnimmt. Da nun die Denkkraft, als der Gottheit und jeder für das Rechte empfänglichen Seele angehörig, in der Vernunft und dem lautern Wissen ihre Nahrung findet, genügt es der Seele von Zeit zu Zeit das Seiende zu schauen, und die Betrachtung des Wahren schafft ihr Behagen und Gedeihen, bis sie der kreisende Umschwung zur selben Stelle zurückführt. In diesem Kreislaufe schauet sie die Gerechtigkeit an sich, sie schauet die Besonnenheit und schauet die Erkenntniß, nicht die mit einem Werden verbundene, noch die, welche eine irgend verschiedene ist, auf ein Verschiedenes gerichtet von Dem, was wir jetzt seiend nennen, sondern die auf das wirklich seiende Sein

gerichtete Erkenntniß; und nachdem sie so auch im Übrigen
das wirklich Seiende geschaut und sich daran erlabt, kehrt sie
zur Heimat, indem sie sich wieder in das diesseitige Himmels-
gewölbe versenkt. Nachdem sie aber heimgekehrt, stellt der Wagen-
lenker die Rosse an die Krippe und wirft ihnen Ambrosia vor
und tränkt sie dazu mit Nektar.

28 Und das ist das Leben der Götter. Von den übrigen See-
248 len aber erhob die eine, welche der Gottheit am besten nach-
folgte und sie abspiegelte, das Haupt des Wagenlenkers zu dem
äußern Raume und wurde bei dem Umschwunge mit herumge-
führt, beunruhigt jedoch von den Rossen und kaum das Seiende
erschauend; die andere aber ließ ihn bald sich erheben, bald
niedertauchen, und erschaute beim Widerstreben der Rosse Man-
ches, Anderes dagegen nicht. Die andern Seelen jedoch fol-
gen, indem sie alle nach oben sich sehnen, werden aber, ohne,
deß unvermögend, aufzutauchen, mit herumgeführt, sich stoßend
und übereinander herfallend, indem die eine der andern zuvor-
zueilen strebt. So entsteht Getümmel, Wettstreit und das
größte Schweißvergießen. Hier erlahmen viele durch der Wa-
genlenker Schuld, vielen wird auch manche Schwinge geknickt,
alle aber ziehen, ohne zum Anschauen des Seienden zu gelan-
gen, ab, und begnügen sich nach ihrem Abzuge mit der Nah-
rung des Vermeinten. Weshalb aber dieser große Eifer, zu
schauen, wo das Gefilde der Wahrheit ist, stattfindet,. Das ist
eben die angemessene Weide, welche die dortige Wiese dem besten
Theile der Seele beut; dadurch wird die natürliche Kraft der
Schwinge, die Seele zu erheben, genährt, und das ist das Ge-
setz der Adrasteia, daß die Seele, welche als Nachfolgerin der
Gottheit etwas des Wahren erschaute, bis zu einer neuen Um-
kreisung unverletzt und, wenn sie das fortwährend zu erlangen
vermag, für immer wohlbehalten bleibe; erschaute sie es aber,
nachzufolgen unvermögend, nicht, und wurde sie, durch irgend
einen Unfall von Vergessenheit und Schlechtigkeit befallen, herab-
gezogen, und fiel so herabgezogen und ihrer Schwingen beraubt
zur Erde, dann gilt das Gesetz, diese bei der ersten Geburt
nicht in einen thierischen Körper zu verpflanzen, sondern die-
jenige, die das Meiste erschaute, zur Erzeugung eines Mannes
zu bestimmen, der die Weisheit liebgewinnen solle, oder eines

für das Schöne Empfänglichen, eines Musenlieblings, eines von Liebe Erglühten; die zweites Ranges zu der eines gesetzmäßigen oder eines kriegs- und herrschkundigen Königs; die drittes zu der eines Staatsmannes, Haushalters oder Erwerbsamen; die viertes zu der eines keine Anstrengung scheuenden Ringmeisters, oder eines zu Heilung des Körpers Bestimmten; die fünftes Ranges bestimmte das Gesetz zur Lebensweise eines Sehers oder Eingeweihten; für die sechstes wird sich ein Dichter- oder einer andern Art der Nachbildung geweihtes Leben eignen, für die siebentes das landmännische oder werkmeisterliche, für die achtes das sophistische oder nach Volksgunst ringende, für die neuntes Ranges das des Gewaltherrschers. Wer in allen diesen Lagen fortwährend seine Pflicht erfüllt, dem wird ein besseres Loos zu Theil, wer sie aber verletzt, ein schlechteres.

Denn dahin, von wannen eine Seele ausging, gelangt sie 29
vor zehntausend Jahren nicht wieder; denn vor diesem Zeit- 249
raume erlangt sie keine Schwingen, die (Seelen) der redlich der Weisheit Nachstrebenden oder im Sinne der Weisheit der Knabenliebe Huldigenden [27]) ausgenommen; diese ziehen bei der dritten, tausendjährigen Umkreisung, wenn sie dreimal hintereinander dieselbe Lebensweise sich erkoren, dadurch mit Schwingen versehen, im dreitausendsten Jahre davon. Über die übrigen aber wird, nachdem sie ihr erstes Leben vollendeten, Gericht gehalten. Von den Gerichteten aber kommen die Einen, um Strafe zu leiden, in die Straforte unter der Erde; die Andern aber führen, durch den Richterspruch zu irgend einer Stelle des Himmels erhoben, ein Leben dem angemessen, welches sie in Menschengestalt führten. Im tausendsten Jahre kommen beide zum Loosziehen und zur Wahl ihres zweiten Lebens, und jede wählt das, welches ihr gefällt. Da gelangt auch die menschliche Seele zum Leben eines Thieres, und von dem eines Thieres, welches einst ein Mensch war, wieder zum Menschen. Denn nie wird die Seele, welche die Wahrheit nimmer erschaute, zu dieser Gestalt gelangen. Der Mensch muß ja vermöge dessen, was man Vernunftbegriff nennt, welcher, aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in Eines zusammengefaßt wird, zur Erkenntniß gelangen. Das ist die Rückerinnerung Jenes, was einst unsere Seele sah, als sie mit der Gottheit zog und

auf Das, was sie jetzt Sein nennen, herabblickte und zu dem wahrhaft Seienden sich erhob. Darum beschwingt sich mit Recht auch blos der Geist des Philosophen, weil er mit seiner Erinnerung, soweit er es vermag, an Demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich ist. Indem aber der Mensch von derartigen Erinnerungen den richtigen Gebrauch macht, wird er allein, der vollkommenen Weihungen in vollkommener Weise theilhaftig, zu einem wahrhaft Vollkommenen. Indem er nun von den menschlichen Bestrebungen absteht und dem Göttlichen sich zuwendet, wird er von der großen Menge, als ob er verrückt sei, zurechtgewiesen, und diese bemerkt es nicht, daß er von der Gottheit erfüllt sei.

30 Demnach läuft unsere ganze Rede, die hier zur vierten Gattung des Wahnsinns [28]) gelangte, durch welche Jemand, wenn er, die irdische Schönheit erblickend und, an die wahrhafte erinnert, Schwingen bekömmt und damit versehen aufzufliegen begehrt, das aber nicht vermögend, nach Art eines Vogels nach oben die Blicke richtend, das hienieden Befindliche vernachlässigt, der Beschuldigung eines wahnsinnartigen Zustandes unterliegt, — unsere ganze Rede läuft darauf hinaus, daß diese Art der Begeisterung von allen die beste und die der besten Quelle entspringende für den davon Ergriffenen und den sie Theilenden wird, sodaß man Den, der, mit diesem Wahnsinn behaftet, das Schöne liebt, einen Liebhaber nennt. Denn jede Seele des Menschen hat, wie gesagt,
250 ihrer Natur nach das Seiende geschaut, sonst hätte sie nicht diese Gestalt eines Lebendigen angenommen; nachher aber an Jenes sich zu erinnern, ist nicht für jede Seele leicht, weder für diejenigen, welche damals das dort Befindliche nur auf kurze Zeit schaueten, noch für die, welche, als sie hierher geriethen, Unglück hatten und, indem sie durch mancherlei Umgang dem Ungerechten sich zuwendeten, die Erinnerung an das Heilige, was sie dort erschaueten, verloren. Und nur wenige bleiben traun übrig, denen das Gedächtniß in ausreichender Weise zu Gebote steht. Wenn diese nun ein Abbild von dem dort Befindlichen erblicken, gerathen sie in Erstaunen und außer sich, welches eine Empfindung Solcher ist, die etwas nicht erkennen, weil sie dasselbe nicht vollkommen wahrnehmen. Nun

haben aber die irdischen Abbilder der Gerechtigkeit und der Besonnenheit und Dessen, was sonst Werth für die Seele hat, keinen Glanz, sondern vermittels trüber Werkzeuge erschauen mit Mühe nur wenige, solchen Bildern nachgehend, die Gattung des Nachgebildeten. Die Schönheit aber bot damals einen glänzenden Anblick, als im hochbeglückten Reigen ein beseligendes Gesicht und Schauspiel uns (Philosophen), indem wir dem Zeus, Andern, indem sie einem andern Gotte nachzogen, zu Theil ward, und die Weihe erhielten, die wir mit Recht die seligste nennen und die wir begingen, selber makellos und von den in spätern Zeiten uns bevorstehenden Übeln frei, und makellose, ungemischte, unveränderliche und beglückende Erscheinungen als Mysten und Epopten [29]) im reinen Lichte erschaueten, rein und unbesudelt von Dem, was wir jetzt, in einem Kerker, wie die Auster, uns befindend, unter dem Namen des Körpers mit uns herumtragen.

Das also der Erinnerung zu Liebe, deretwegen es aus 31
Sehnsucht nach dem Damals jetzt ausführlicher besprochen
ward. Was nun die Schönheit anbetrifft, so strahlte sie, wie
wir sagten, als ein unter jenen Seiendes; als wir aber hier-
her kamen, erfaßten wir die am lichtesten strahlende durch den
lichtesten unserer Sinne. Denn das Gesicht erscheint uns als
die schärfste der sinnlichen Wahrnehmungen, durch welche der
Gedanke (das Denkende) nicht erschauet wird; denn er würde
wol heftige Liebesgefühle erregen, wenn er ein ähnliches, lich-
tes, dem Gesicht sich darbietendes Abbild gewährte, wie das
Übrige der Liebe würdige. Nun aber fiel nur der Schönheit
dieses Loos, sodaß sie das am meisten in die Augen Fallende,
das Liebeerregendste ist. Der nun nicht vor kurzem erst Einge-
weihte [30a]) oder der Verderbte erhebt sich nicht sogleich von hier
nach dort zur Schönheit an sich, wenn er schauet, was hier ih-
ren Namen führt; sodaß er nicht bei ihrem Anblick Verehrung
fühlt, sondern, der Wollust sich hingebend, nach Art der vier-
füßigen Thiere sich zu begatten und fortzupflanzen trachtet, und 251
indem er frevles Muthes sich ihr naht, durch Furcht und
Scham sich nicht abhalten läßt, der Natur zuwider der Wol-
lust nachzustreben. Der vor kurzem Eingeweihte, der viel des
Dortigen schauete, fühlt sich, wenn er ein gottähnliches Gesicht

oder eine die Schönheit treu nachahmende Körpergestalt erblickte, zuerst durchschauert und es wandelt etwas von der damaligen Furcht ihn an; dann verehrt er es, seine Blicke darauf richtend, wie einen Gott, und würde, müßte er nicht den Ruf zu heftiges Wahnsinns befahren, seinem Lieblinge wie einem Götterbilde und Gotte opfern. Wenn er ihn erblickte, dann bemächtigt sich seiner, wie nach jenem Schaudern, eine Umwandlung und Schweiß und eine ungewohnte Erwärmung. Denn er fühlt sich, indem er den Ausfluß der Schönheit durch die Augen in sich aufnahm, erwärmt, wodurch der Schwinge Keim angefeuchtet wird. Durch die Erwärmung aber wurde die Umgebung des Hervorkeimenden erweicht, welche seit lange, durch ihre Starrheit geschlossen, das Aufkeimen verhinderte. Beim Zufluß der Nahrung aber schwillt der Schwinge Kiel an und strebt von der Wurzel aus über die ganze Seele sich zu verbreiten; denn einstens war sie ganz beschwingt.

32 Nun siedet sie dabei durch und durch und brodelt auf, und die Empfindung, welche die Zahnenden an den Zähnen haben, wenn diese eben sich erzeugen, ein Jucken und Leiden des Zahnfleisches, dieselbe Empfindung hat die Seele, wenn das Erzeugen der Schwingen beginnt; sie siedet auf, leidet und fühlt, indem ihr die Schwingen wachsen, einen Kitzel. Wenn sie nun auf die Schönheit des Knaben hinblickend, die Theilchen, die von dort ausströmten und sich losmachten — weshalb man es ein Schmachten [30b]) nennt —, in sich aufnimmt und angefeuchtet und erwärmt wird, dann fühlt sie Linderung des Schmerzes und Freude; sieht sie sich aber getrennt und trocknet ein, dann trocknen die Oeffnungen der Durchgänge, aus welchen die Schwinge hervordringt, mit ein, schließen sich und hindern der Schwinge Aufkeimen. Dieses aber zugleich mit dem Schmachten eingeschlossen, zuckt wie die schlagenden Adern und sticht auf jede sich ihr darbietende Oeffnung los, sodaß die rings durchstochene Seele auftobt und Schmerzen empfindet. Freude fühlt sie aber, indem sie die Erinnerung an das Schöne bewahrt. Die Mischung beider Empfindungen ängstigt sie nun durch das Seltsame des Gefühls, schafft ihr Unruhe und Zerrüttung, und in diesem Zustande der Raserei kann sie weder zu Nacht schlafen, noch bei Tage an derselben

Stelle weilen, sondern eilt sehnsüchtig dahin, wo sie den die Schönheit Besitzenden zu erblicken hofft. Durch diesen Anblick aber und durch das zu sich Hinleiten des Ersehnten weicht sie das früher Hemmende auf, kommt zum Wiederaufathmen, die Stiche und Schmerzen hören auf, und sie erfreut sich für den Augenblick dieses süßesten aller Genüsse. Daher weicht sie auch 252
freiwillig nicht von ihm, das Schöne gilt ihr mehr als irgend Jemand, ja sie vergißt über ihm Alles, Mutter, Geschwister, Genossen, beachtet nicht den aus Fahrlässigkeit untergehenden Wohlstand, und ist, mit Geringachtung des von Sitte und Anstand Gebotenen, dessen sie sonst sich berühmte, bereit, ihm Sklavendienste zu leisten und sich dem Gegenstande ihrer Sehnsucht so nahe zu betten, als Jemand es ihr gestattet; denn außer der Verehrung, die sie dem die Schönheit Besitzenden zollt, hat sie in ihm den Arzt für die größten Leiden gefunden. Diese Leidenschaft nun, du schöner Knabe, an den meine Rede gerichtet ist[31a]), nennen die Menschen Liebe (ἔρως); der Name aber, mit welchem die Götter sie bezeichnen, wird dir natürlich deiner Jugend wegen lächerlich vorkommen. Es führen nämlich, denk' ich, einige Homeriden ein paar Verse aus den geheimen Gesängen auf den Eros an, deren einer etwas muthwillig und eben nicht wohllautend ist. Diese preisen ihn aber in folgender Weise:

> Eros heißt der geflügelte Gott der sterblichen Menschen,
> Aber den Göttern Pterôs, weil Alles der Schwingen Gewalt weicht.[31b])

Das mag man nun glauben, oder auch nicht, dennoch spricht aber eben Das den Zustand der Liebenden und dessen Grund aus.

Der Ergriffene aus dem Gefolge des Zeus vermag einen 33
heftigen Andrang des Flügelgepriesenen zu bestehen; wenn aber die Verehrer des Ares und die mit ihm umherzogen vom Eros besiegt werden, und von dem Geliebten irgend eine Unbill erfahren zu haben glauben, dann sind sie blutdürstig und bereit sich selbst und ihren Liebling hinzuopfern. Und so in Bezug auf jeglichen Gott; jeder lebt indem er Denjenigen, dessen Reigengenosse er war, ehrt und ihn, soviel er es ver-

mag, nachahmt, so lang er noch unverdorben ist, und sein
Dasein nach der ersten Geburt hienieden erfüllt; und in
dieser Weise geht er mit den Geliebten und Andern um und
verkehrt mit ihnen. Nach der Sinnesart wählt also Jeder den
Gegenstand seiner Liebe unter den Schönen, und diesen, einen
Gott in seinen Augen, gestaltet er sich wie ein Götterbild und
schmückt ihn aus, um ihn in Ehren zu halten und zu feiern.
Die Verehrer des Zeus also suchen in ihrem Geliebten einen
der Seele nach dem Zeus Ähnlichen. Sie forschen demnach, ob
er seiner Natur nach zum Weisheitsfreunde und Führer sich
eignet, und gewannen sie ihn, nachdem sie ihn auffanden, lieb,
lassen sie nichts unversucht, zu einem Solchen ihn zu bilden.
Wenn sie daher selbst vorher eine solche Lebensbahn nicht be-
traten, versuchen sie es nun, suchen ihre Kenntnisse woher sie
können zu bereichern und schlagen selbst diesen Weg ein. In-
253 dem sie nun in sich selbst die Natur ihres Gottes aufzuspüren
suchen, gewinnen sie dabei, weil sie sich genöthigt sehen unver-
wandt ihre Blicke auf den Gott zu richten, und wie sie in der
Erinnerung sich ihm nahen, nehmen sie begeistert seine Sitten
und Lebensweise an, insofern einem Menschen das Wesen eines
Gottes zu theilen möglich ist; und da sie den Grund davon
in dem Geliebten suchen, gewinnen sie ihn noch lieber. Und
wenn Zeus die Quelle ist, aus der sie, wie die Bakchantinnen,
schöpfen [32]), gießen sie Das über die Seele des Geliebten aus
und machen ihn ihrem Gotte möglichst ähnlich. Diejenigen da-
gegen, die der Here nachfolgten, suchen einen zum Könige Ge-
eigneten und verfahren, fanden sie ihn, gegen denselben in Al-
lem in derselben Weise. So machen sich die Verehrer des Apol-
lon und jedes der Götter auf und suchen ihren Knaben, daß
er nach ihrem Gotte geartet sei und haben sie ihn gewonnen,
ahmen sie selbst, soweit jedes Kräfte reichen, jenen nach und füh-
ren ihren Liebling durch Überredung und Zurechtweisung der
Beschäftigung und dem Vorbilde jenes zu, indem sie nicht mit
Misgunst oder unedler Feindseligkeit gegen ihre Lieblinge ver-
fahren, sondern das thun, bemüht ihn durchaus in Allem sich
selbst und dem Gotte, den sie in Ehren halten, möglichst ähn-
lich zu machen; so wird eine schöne und beglückende Sorgfalt

den wahrhaft Liebenden, und, wenn sie das erreichen, was ihre
Sorgfalt erstrebt, eine Weihe, wie ich sie meine, durch den in
Liebe rasenden Freund dem Geliebten, wenn er gewonnen wird,
zu Theil. Gewonnen wird aber der Erkorene auf folgende
Weise.

Wie ich, beim Beginn dieses Wunderberichts, jede Seele in 34
drei Theile zerfallen ließ und zweien die Gestalt von Rossen,
dem dritten die eines Wagenlenkers lieh, so werde auch jetzt
das von uns beibehalten; das eine der Rosse, nehmen wir an,
ist gut, das andere nicht. Worin aber die Tugend des guten
und die Schlechtigkeit des schlechten bestehe, gaben wir nicht ge=
nau an, und das müssen wir jetzt berichten. Das eine, welches
die bessere Stelle einnimmt, ist von gerader Stellung und wohl=
gebaut, der Nacken hoch, die Nase gebogen, weiß von Farbe,
schwarzäugig, mit Scheu und Besonnenheit ehrbegierig, der richti=
gen Meinung zugethan; von keinem Schlage getroffen wird es
nur durch Wort und Wink gelenkt; dagegen ist das andere
schief, ungeschlacht, auf das Gerathewohl dem Umschwunge fol=
gend, starres Nackens, kurzes Halses, platter Nase, schwarzer
Farbe, graues blutunterlaufenes Auges, dem Muthwillen und Fre=
vel geneigt, an den Ohren struppicht, schwerhörig, kaum durch
Geißel und Stachelstab lenkbar.

Wenn nun der Wagenlenker, indem er das Liebreizende er= 35
blickt, durch dessen Wahrnehmung seine ganze Seele erhitzt und
vom Kitzel und den Stacheln der Sehnsucht durchdrungen wird, 254
zügelt das dem Wagenlenker folgsame Roß, wie immer so auch
jetzt von Scheu gebändigt, sich selbst, um nicht auf den Gelieb=
ten loszuspringen; das andere aber achtet nicht mehr auf des
Wagenlenkers Stachelstab und Geißel und stürzt sich keck und
mit Gewalt darauf los und nöthiget den Genossen und den
Wagenlenker, denen es viel zu schaffen macht, sich zu dem Lieb=
ling hinzuwenden und gegen ihn die Liebesgunst zu erwähnen;
die beiden widerstreben anfangs unwillig, als sähen sie zu Ar=
gem und Gesetzwidrigem sich hingedrängt; endlich aber, da der
Noth kein Ende ist, lassen sie sich nun fortführen, indem sie
nachgeben und das Verlangte thun zu wollen verheißen. Und
sie kommen zu ihm und erschauen des Lieblings strahlende Ge=

stalt. Durch diesen Anblick wird die Erinnerung des Wagenlenkers dem Wesen der Schönheit zugeführt und er erblickt sie wieder auf heiligem Fußgestell neben der Besonnenheit stehend. Solches erblickend sinkt er scheu und ehrfurchtsvoll zurück und sieht sich zugleich genöthiget die Zügel mit solcher Heftigkeit zurückzuziehen, daß beide Rosse auf die Hüften niederkauern, gutwillig das eine, weil es nicht widerstrebt, das unbändige aber mit großem Widerwillen. Nachdem Beide sich weiter entfernt, netzt das eine mit Schweiß, den Scham und Staunen ihm auspreßt, die Seele, das andere aber, nachdem es kaum, nachdem der Schmerz, den das Gebiß und der Fall ihm verursachte vorüber ist, wieder aufathmete, schilt zürnend und macht seinem Genossen und dem Wagenlenker Vorwürfe, daß sie zaghaft und unmännlich ihre Stelle und ihre Zusage aufgaben, und gibt ihnen, bemüht sie wider ihren Willen zu nöthigen, sich wieder zu nähern, kaum auf ihre Bitte um nochmaligen Aufschub nach. Ist aber die unter ihnen ausgemachte Zeit erschienen, dann nöthigt es sie, an die vorgeblich vergessene sie erinnernd, Gewalt übend, aufwiehernd, sie fortzerrend, sich von neuem mit denselben Anträgen an den Liebling zu wenden. Und nachdem sie sich nahe kamen, beugt es sich vorwärts, streckt den Schweif aus, beißt in das Gebiß und zieht sie schamlos fort. Der Wagenlenker aber, dem noch in höherm Grade Dasselbe widerfährt, indem er gleichsam sogleich beim Auslauf zurückfällt, zieht mit noch heftigerer Gewalt das zwischen den Zähnen des unbändigen Rosses befindliche Gebiß zurück, läßt dessen Lästerzunge und Kinnbacken bluten, drückt ihm die Schenkel und Hüften zur Erde und gibt es so den Schmerzen Preis. Gab nun das böse Thier, nachdem es zu wiederholten Malen Dasselbe erfuhr, seine Unbändigkeit auf, dann gehorcht es, bereits gedemüthigt, des Wagenlenkers Fürsorge und möchte, erblickt es den Schönen, vor Furcht vergehen. So daß dann bereits die Folge davon ist, daß des Liebhabers Seele dem Liebling vor Scheu und Furcht erfüllt nachstrebt.

36 Da ihm nun wie einem Gottähnlichen alle Huldigung von
255 dem Liebenden zu Theil wird, der nicht blos den Schein annimmt, als fühl' er diese Leidenschaft, sondern sie wirklich fühlt,

und da er selbst seiner Natur nach dem ihm Huldigenden befreundet ist, so bringt ihn, ob er auch in früherer Zeit von seinen Genossen und einigen Andern, die den näheren Umgang mit dem Liebenden für schimpflich erklärten, gegen jenen eingenommen, deshalb den Liebenden zurückwies, im Laufe der Zeit seine Jugend und der Natur Gebot dahin, seinen Umgang sich gefallen zu lassen; denn nimmer ist es des Schicksals Wille, daß der Schlechte dem Schlechten befreundet, oder daß der Gute dem Guten es nicht werde. Wenn er aber ihn annimmt, ihm Rede steht und seinen Umgang sich gefallen läßt, dann setzt das näher sich offenbarende Wohlwollen des Liebenden den Geliebten in Erstaunen, indem er deutlich wahrnimmt, daß alle andern Freunde und Verwandten zusammengenommen nicht einmal einen Theil der Freundschaft des gottbegeisterten Freundes aufwiegen. Fährt er eine Zeitlang so fort und kommt dem Geliebten auf den Übungsplätzen und beim sonstigen Verkehr bis zur Berührung nahe, dann ergießt sich jenes Stromes Woge, den Zeus, als er den Ganymédes liebte, das Schmachten nannte, mächtig auf den Liebhaber losströmend, theils in ihn selbst, theils fließt sie, indem er selbst davon erfüllt ist, nach außen über; und gleich wie ein Windstoß oder ein Widerhall von glatten und festen Stellen zurückprallend dahin getrieben wird von wannen er kam; ebenso ergießt sich der Schönheitstrom, durch die Augen eindringend, durch welche er seiner Natur nach zur Seele hindurchdringt, zurück auf den Schönen, öffnet dahin gelangt die Stellen, wo die Schwingen hervorkeimen, feuchtet sie an, macht sie geeignet Schwingen hervorzutreiben und erfüllt auch des Geliebten Seele mit Liebe. Er liebt also, ist aber über den Gegenstand in Ungewißheit und weiß weder, was ihm widerfahren ist, noch vermag er's anzugeben, sondern wie der von einem Andern mit einer Augenkrankheit Angesteckte den Grund derselben nicht zu bezeichnen vermag, hat er sich, ohne es selbst inne zu werden, in dem Liebenden wie in einem Spiegel gesehen. Und wenn dieser zugegen ist, dann hört bei ihm ebenso wie bei jenem der Schmerz auf; wenn er sich aber entfernt, dann fühlt er ebenso Sehnsucht und erregt sie, indem er das Abbild der Liebe, die Gegenliebe, in sich trägt; er sagt aber und glaubt, daß es nicht Liebe, sondern Freundschaft sei. Fast in

derselben, doch minder heftigen Weise wie jener, begehrt er ihn zu sehen, zu berühren, zu küssen, ihm zur Seite zu liegen, und thut, wie natürlich, das bald darauf. Beim Zusammenliegen nun hat das unbändige Roß des Liebhabers beim Wagenlenker Manches anzubringen und glaubt durch lange Mühe einen kur-
256 zen Genuß verdient zu haben; das des Lieblings aber hat nichts anzubringen, aber in dunklem Liebesdrange umschlingt und küßt er den Liebhaber, den dessen inniges Wohlwollen ihm lieb macht, und ist, wenn sie Ein Lager theilen, seinerseits sich nicht zu weigern geneigt, dem Liebenden, sollt' er darum bitten, gefällig zu sein. Dem widersetzen sich dagegen schamhaft und vernünftig das Mitgespann und der Wagenlenker.

37 Wenn nun die bessere Überlegung obsiegte und sie zu einer wohlgeordneten Lebensweise und zum Streben nach Weisheit hinführte, dann führen sie von nun an ein seliges und einträchtiges Leben, sich selbst beherrschend und wohlanständig, durch Bewältigung desjenigen Theiles der Seele, dem das Laster, und Befreiung desjenigen, dem die Tugend inwohnt. Sterben sie aber, dann haben sie, indem sie Schwingen bekamen und leicht wurden, in dem einen der drei wahrhaft olympischen Gänge[33]) obgesiegt, ein Glück, größer als eines, welches menschliche Besonnenheit oder göttlicher Wahnsinn einem Menschen zu verschaffen vermag. Sollten sie aber ein minder geregeltes, dem Streben nach Weisheit nicht angemessenes, aber doch ehrliebendes Leben führen, dann könnten sie leicht, indem die beiden unbändigen Rosse derselben im Trunke oder einer andern Vergessenheit ihrer selbst ihre unbewachten Seelen überraschten und in Einem Wunsche vereinigten, den von der Menge als beseligend gepriesenen Entschluß fassen und durchführen; haben sie ihn aber durchgeführt, dann wiederholen sie das auch in der Folge, aber selten, indem sie etwas thun was nicht der ganzen Seele Beifall hat. Auch diese beiden bleiben, doch in geringerm Grade als jene, während ihrer Liebe einander befreundet, und auch wenn sie über diese hinaus sind, in der Meinung, die stärkste Zusicherung sich wechselseitig ertheilt und von einander empfangen zu haben, welche zu brechen und in Feindschaft zu gerathen gottvergessen sei. Im Tode aber verlassen sie zwar unbeschwingt, aber mit dem Streben sich zu beschwingen, den

Körper, sodaß sie einen nicht geringen Preis ihres verliebten Wahnsinnes davontragen; denn das Gesetz gestattet nicht, daß diejenigen zur Finsterniß und unter die Erde hinabgehen, die bereits die himmlische Bahn betraten, sondern bestimmt ihnen ein leichtes, glückliches Leben, indem sie miteinander ziehen und ihrer Liebe wegen, erlangen sie Schwingen, zugleich sie erlangen.

Diese so herrlichen, göttlichen Gaben wird, lieber Knabe, 38
in solcher Weise des Liebhabers Freundschaft dir verleihen. Die vom Nichtliebenden ausgehende Vertraulichkeit aber, mit irdischer Besonnenheit gepaart und über Irdisches und Spärliches gebietend, wird bewirken, indem sie eine vom großen Haufen als Tugend gepriesene niedrige Gesinnung in deiner Seele erzeugt, daß diese neun Jahrtausende vernunftlos um die Erde 257
und unter derselben sich herumtreibt.

Das, o geliebter Eros, ist der Widerruf, der dir so schön und gut, als wir es vermochten, geboten und als Buße entrichtet wird, zu dessen Vortrag überhaupt, sowie zum Gebrauch mancher dichterischen Ausdrücke Phädros mich nöthigte. Entziehe mir aber, indem du huldreich und gnädig das früher Gesprochene verzeihst und dankbar dieses hinnimmst, die Liebeskunde nicht, die du mir gabst, noch im Zorne der Augen Licht [34a]), und verleihe, daß ich bei den Schönen hinfort in noch höhern Ehren stehe, als jetzt. Erlaubten aber Phädros und ich uns in der frühern Rede ein hartes Wort gegen dich, so miß dem Lysias, der Rede Erzeuger, die Schuld davon bei; laß ihn mit dergleichen Reden verstummen, und richte auf die Philosophie seinen Sinn, wie sein Bruder Polemarchos darauf ihn gerichtet hat, damit sein Liebhaber hier nicht ferner, wie jetzt, auf beiden Achseln trage, sondern ungetheilt sein Leben der Liebe, verbunden mit philosophischen Forschungen, widme.

Ph. Ich vereinige mein Gebet mit dem deinigen, lieber 39
Sokrates, wenn es für uns besser ist, daß Das geschehe; deine Rede aber erfüllt mich schon längst um so mehr mit Bewunderung, je mehr sie an Schönheit deine vorige übertrifft; sodaß ich besorge, Lysias werde mir platt erscheinen, sollt' er auch die Absicht haben, mit einer andern gegen sie in die Schranken zu treten. Denn eben Das machte ihm, du Bewundernswerther,

einer der Staatsmänner schmähend zum Vorwurf und nannt' ihn in seiner ganzen Schmährede den Redenschreiber. So könnt' er uns also leicht aus Ehrgeiz vom Schreiben abstehen.

Sokr. Da stellst du eine lächerliche Vermuthung auf, junger Mann, und irrst dich sehr in deinem Freunde, wenn du ihn für Einen hältst, der so sehr den Tadel fürchtet. Vielleicht glaubst du wol auch, jener Schmähredner habe, was er sagte, aus Überzeugung gesagt?

Ph. Gab er Das doch deutlich zu erkennen, lieber Sokrates. Und du selbst weißt wol so gut wie ich, daß die Mächtigsten und Angesehensten im Staate sich scheuen, Reden niederzuschreiben und Schriftliches von sich zu hinterlassen, aus Furcht vor dem Urtheile späterer Zeit, sie möchten Sophisten gescholten werden.

Sokr. Dir blieb es wol unbekannt, lieber Phädros, daß der süße Bug vom herben Buge im Laufe des Nilstroms seinen Namen erhielt [34 b]). Und ebenso weißt du auch wol nicht, daß diejenigen Staatsmänner, welche sich das Meiste dünken, das Redenschreiben und das Hinterlassen von schriftlich Aufgezeichnetem vor Allen lieben, da sie ja auch, wenn sie eine Rede niederschreiben, die ihnen Beifälligen so werth achten, daß sie Diejenigen, die ihnen Beifall gaben, voran dazu bemerken.

Ph. Wie meinst du das? Denn ich weiß nicht, was du sagen willst.

258 Sokr. Weißt du nicht, daß zu Anfang der Schrift eines Staatsmannes der ihm Beifällige die erste Stelle einnimmt?

Ph. Wie so?

Sokr. Es gefiel, sagt er ungefähr, dem Rathe, oder dem Volke, oder beiden. Und dann berichtet der Verfasser, wer da redete, indem er ganz feierlich des eigenen Selbst gedenkt und es lobpreist, vor den ihm Beifälligen seine eigene Weisheit zur Schau trägt und bisweilen seine Schrift sehr weit ausspinnt. Oder hältst du eine solche Schrift für etwas Anderes als eine niedergeschriebene Rede?

Ph. Ich sollte nicht meinen.

Sokr. Hält sich nun der Antrag, dann verläßt der Meister freudig das Theater; wird er aber gestrichen und kommt der Redner nicht zum Herausgeben seiner Rede und erscheint nicht

würdig, das Vorgeschlagene niederzuschreiben, dann trauert er selbst und seine Partei.

Ph. Und von Herzen.

Sokr. Offenbar nicht als Verächter der Sache, sondern weil sie einen großen Werth darauf legen.

Ph. Ei ja wohl.

Sokr. Wie weiter? Wenn ein Redner oder König tüchtig genug war, wenn ihm die Gewalt eines Lykurgos, Solon oder Dareios zu Theil wurde, um sich als Verfasser von Staatsreden unsterblich zu machen, betrachtet er nicht sich selbst im Leben als einen Gottähnlichen, und hegen die nach ihm Geborenen nicht dieselbe Meinung von ihm, wenn sie seine Schriften betrachten?

Ph. Ja wohl.

Sokr. Glaubst du also, daß ein Mann der Art, der in irgend einer Weise dem Lysias übel will, gerade Das, daß er Reden schreibt, an ihm tadle?

Ph. Wahrscheinlich ist es, wenigstens nach Dem, was du sagst, nicht; denn natürlich würde er sein eigenes Streben tadeln.

Sokr. Das also ist Jedem offenbar, daß Redenschreiben 40
an sich nichts Schimpfliches ist.

Ph. Freilich.

Sokr. Aber Das wird, denk' ich, bereits zu etwas Schimpflichem, sich mündlich und schriftlich nicht schön, sondern in schimpflicher und schlechter Weise auszudrücken.

Ph. Ja, offenbar.

Sokr. Wie verfährt man also, um schön zu schreiben oder nicht? Thut es uns irgend Noth, lieber Phädros, den Lysias darüber zu befragen und Andere, wer da irgend einmal etwas schrieb oder schreiben will, ob nun ein auf Öffentliches oder Besonderes bezügliches Buch, in gebundener Rede als Dichter, oder in ungebundener als Schriftsteller überhaupt?

Ph. Du fragst, ob es uns Noth thut? Weshalb möchte denn Jemand fast möcht' ich sagen leben, wenn nicht solcher Genüsse wegen? Doch gewiß nicht derer wegen, über die man sich im Voraus betrüben oder die man sich gar nicht erlauben sollte, was mit geringen Ausnahmen bei allen leiblichen Ge-

nüssen der Fall ist; darum werden sie auch mit Recht unedle genannt.

Sokr. Zeit haben wir doch, wie es scheint. Und zugleich kommt es mir vor, als ob die Cicaden, die wie gewöhnlich in
259 des Mittags Glut über unsern Häuptern singen und sich unterreden, auf uns herabblickten. Sähen sie nun auch uns, wie gemeine Leute in der Mittagsstunde sich nicht unterhalten, sondern dämmern und von sich, weil wir des Nachdenkens Mühe scheuen, eingelullt, dann möchten sie mit Recht wol uns verlachen und uns für so ein paar Sclaven halten, die zu ihnen kamen und dieses Ruheplätzchen aufsuchten, um, wie die Schafe bei der Mittagsrast, in der Nähe der Quelle zu schlafen. Sehen sie uns aber uns miteinander unterreden und von ihrem Sirenengesange uneingelullt vorüberschiffen, dann dürften sie vielleicht uns bewundernd die Ehrengabe uns verleihen, die der Götter Huld ihnen an Menschen zu verleihen gestattete.

41 Ph. Besitzen sie denn so etwas? Denn mir blieb Das, wie es scheint, zufällig unbekannt.

Sokr. Doch ziemt es sich nicht für einen den Musen befreundeten Mann, daß ihm so etwas unbekannt bleibe. Man sagt aber, daß diese einst zu den Menschen gehörten, die vor der Geburt der Musen lebten. Als nun diese geboren wurden und Gesänge ertönten, fühlten sich einige der damals Lebenden von solcher Lust ergriffen, daß sie über dem Singen der Speise und des Tranks vergaßen und, ohne es selbst inne zu werden, dahinstarben. Aus ihnen ging nachher das Geschlecht der Cicaden hervor, welches von den Musen die Ehrengabe empfing, nach seiner Geburt keiner Nahrung zu bedürfen [35]), sondern sogleich ohne Speis' und Trank bis an seinen Tod zu singen und, nachdem sie darauf zu den Musen gelangten, diesen zu verkünden, welcher der hier Lebenden ihrer eine und welche er in Ehren halte. Also verkünden sie der Terpsichore Diejenigen, die durch Reigentänze sie ehren, und machen dieselben ihr dadurch werther, der Erato, die das durch Liebeslieder thun, und so den übrigen, nach Maßgabe des Ehrenamtes einer jeglichen. Der ältesten, der Kalliope aber, und der nach ihr geborenen Urania berichten sie von Denjenigen, die mit der Philosophie sich beschäftigen und die von diesen beschützte Kunst üben; denn

vor allen Musen lassen sie die schönsten Töne, dem Himmel zugewendet und den Reden über göttliche und menschliche Dinge, erklingen. Aus vielen Gründen also müssen wir etwas besprechen und nicht dem Schlafe uns überlassen.

Ph. Das müssen wir sonach.

Sokr. So müssen wir also erwägen, was wir jetzt zur 42
Erwägung uns aufstellten, in welcher Weise es angemessen ist, eine Rede zu halten und zu schreiben, und in welcher nicht.

Ph. Offenbar.

Sokr. Ist nun nicht, damit etwas gut und schön besprochen werde, erfoderlich, daß der Geist des Redners das Richtige von Dem wisse, was er besprechen will?

Ph. Darüber, mein geliebter Sokrates, habe ich Folgendes
gehört: Der zukünftige Redner müsse nicht nothwendig, was 260
wahrhaft gerecht sei, erlernen, sondern was der Menge, die entscheiden wird, so erscheine, noch das wahrhaft Gute und Schöne, sondern was so erscheinen werde; denn dadurch, nicht durch die Wahrheit, werde die Überredung bewirkt.

Sokr. Nicht verwerflich fürwahr[36a]) muß, lieber Phädros, das Wort uns sein, das kunstverständige Männer aussprechen, sondern wir müssen erwägen, ob sie etwas für sich haben. Aber auch das eben Ausgesprochene dürfen wir nicht aufgeben.

Ph. Du hast recht.

Sokr. Wir werden Das aber in folgender Weise erwägen.

Ph. In welcher?

Sokr. Wenn ich dich überreden wollte, die Feinde dadurch abzuwehren, daß du dir ein Pferd verschafftest, wir beide aber das Pferd nicht kennten, ich jedoch zufällig von dir soviel wüßte, daß von den gezähmten Thieren Phädros das für ein Pferd hält, welches die größten Ohren hat.

Ph. Das wäre wol lächerlich, lieber Sokrates.

Sokr. Das noch nicht; sondern wenn ich eifrig dich zu überreden suchte, indem ich eine Lobrede auf den Esel verfertigte, den ich Pferd nannte und sagte, es sei höchst zweckmäßig dieses Hausthier für den häuslichen Gebrauch und zu Heereszügen anzuschaffen, brauchbar um von ihm herab zu kämpfen, vermögend Geräthschaften herbeizutragen und zu vielen andern Zwecken dienlich . . .

Ph. Das wäre vollends ganz lächerlich.

Sokr. Ist's nun nicht besser, daß ein Freund sich lächerlich, als gefährlich und feindselig zeige?

Ph. Offenbar.

Sokr. Wenn nun der Redekünstler, indem er das Gute und Böse nicht kennt, einen eben so unwissenden Staat findet und ihn durch eine Lobrede nicht auf den Schatten des Esels[36b]), den er für ein Pferd, sondern auf das Böse, das er für gut hält, zu überreden sucht, und wohl vorbereitet die Beschlüsse des Volkes dahin bestimmt, das Böse statt des Guten zu thun, welche Frucht, glaubst du, werde dann die Redekunst von dem Samen, den sie aussäete, ernten?

Ph. Eine sehr erfreuliche wenigstens nicht.

43 Sokr. Haben wir also etwa, mein Guter, die Kunst der Rede ungeschliffener als sich ziemt verlästert? Diese dürfte aber vielleicht sagen: Was faselt ihr doch, ihr wunderlichen Menschen? Ich veranlasse ja Keinen, der das Wahre nicht weiß, reden zu lernen, sondern wenn mein Rath etwas gilt, erwirbt er sich diese Kenntniß und ergreift mich so vorbereitet. Deß aber berühm' ich mich, daß ohne mich Derjenige, der das Richtige kennt, darum nicht geschickter sein wird, kunstgemäß zu überreden.

Ph. Wird sie etwa nicht recht haben, wenn sie Das sagt?

Sokr. Ich geb' es zu, wenn nur die Gründe, die sonst im Anzuge sind, für sie zeugen, daß sie eine Kunst sei. Denn mir ist es, als hört' ich Gründe auf sie losrücken und entschieden bezeugen, daß sie keine Kunst, sondern eine unkünstlerische Beschäftigung sei. Eine wahre Kunst der Rede, sagt der Lakonier, ohne das Wahre ergriffen zu haben, gibt es nicht, noch dürft' es in Zukunft irgend einmal sie geben.

261 Ph. Dieser Gründe bedarf es, lieber Sokrates. Führe sie hier vor und mustere sie, was und wie sie es anführen.

Sokr. Tritt hervor, du edle Zucht, und suche den Vater schöner Kinder[37]), den Phädros, zu überreden, daß, wenn er nicht mit dem gehörigen Eifer nach Weisheit strebe, er nicht einmal im Stande sein wird, über irgend etwas zu reden. Phädros aber stehe euch Rede.

Ph. Fragt nur.

Sokr. Scheint dir also nun nicht die Redekunst überhaupt eine Seelenlenkung durch Reden zu sein, nicht blos vor Gerichtshöfen und was es sonst für öffentliche Zusammenkünfte gibt, sondern unter Einzelnen, dieselbe bei kleinen und großen Gegenständen? Und daß es in keinerlei Weise ehrenwerther sei, wenn sie in wichtigen, als wenn sie in geringfügigen Dingen richtig angewendet wird? Oder wie hörtest du darüber sprechen?

Ph. Gewiß beim Zeus nicht durchaus so; sondern hauptsächlich wol wird kunstgemäß geschrieben uud gesprochen bei Gerichtsverhandlungen, und gesprochen auch bei Vorträgen vor dem Volke; von weiterm hab' ich nichts gehört.

Sokr. Hast du denn etwa nur von den Anweisungen zur Redekunst gehört, die Nestor und Odysseus in aller Muße vor Ilion niederschrieben, ist aber von denen des Palamédes nichts zu deinen Ohren gekommen?

Ph. Beim Zeus, zu den meinigen nicht einmal etwas von denen des Nestor, du müßtest denn den Gorgias zu einem Nestor, oder den Thrasymachos und Theodóros zu einem Odysseus machen. [38])

Sokr. Vielleicht. Doch lassen wir diese, du aber sage mir, 44
was thun vor den Gerichtshöfen die Gegenanwalte? Sie widersprechen doch wol? Oder was wollen wir angeben?

Ph. Eben Das.

Sokr. Im Betreff des Gerechten oder Ungerechten?

Ph. Ja.

Sokr. Wird nun nicht, wer das kunstgemäß thut, bewirken, daß Dasselbe Demselben bald als gerecht erscheine, bald, will er, als ungerecht?

Ph. Ei freilich.

Sokr. Und in der Volksversammlung, daß den Bürgern Dasselbe bald als gut, bald als das Gegentheil erscheine?

Ph. So ists.

Sokr. Wissen wir zum Beispiel nicht von dem eleatischen Palamédes [39]), daß er kunstreich so sprach, daß seinen Zuhörern Dasselbe als ähnlich und unähnlich, als Eines und Vieles, als verharrend und in Bewegung erschien?

Ph. Allerdings.

Sokr. Nicht also vor Gerichtshöfen blos und in Volks-

versammlungen, sondern bei Allem was da gesprochen wird, dürfte, gibt es eine Kunst, es Eine und dieselbe sein, wodurch Jemand in den Stand gesetzt wird, Jedes mit jedem Möglichen und in jeder möglichen Weise zu vergleichen und wenn ein Anderer es vergleicht und zu verstecken sucht, es an das Licht zu ziehen.

Ph. Wie meinst du doch dergleichen eigentlich?

Sokr. Bei unserer Nachforschung scheint es mir so deutlich zu werden. Findet eher Täuschung bei sehr oder bei wenig verschiedenen Gegenständen statt?

262 Ph. Bei wenig verschiedenen.

Sokr. Es wird aber weniger bemerkt werden, wenn du langsames, als wenn du rasches Schrittes zu dem Entgegengesetzten übergehest.

Ph. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Es muß demnach Derjenige, der einen Andern täuschen, sich selbst aber nicht täuschen lassen will, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge ganz genau kennen.

Ph. Das ist freilich nothwendig.

Sokr. Wird er nun im Stande sein, wenn er die wahre Beschaffenheit Jedes nicht kennt, die geringe oder große Ähnlichkeit des Nichtgekannten mit andern herauszufinden?

Ph. Unmöglich.

Sokr. Demnach ists bei Denjenigen, deren Meinung der Wirklichkeit nicht entspricht und die sich täuschen, offenbar, daß diese falsche Ansicht vermöge gewisser Ähnlichkeiten sich bei ihnen einschlich.

Ph. Freilich geschieht Das so.

Sokr. Wird nun möglicher Weise Derjenige, der sich nicht mit der Beschaffenheit jedes Gegenstandes bekannt machte, im Stande sein, vermittels seiner Kunst durch Ähnlichkeiten allmälig von dem Richtigen zu dem Entgegengesetzten hinüberzuleiten, oder selbst dem zu entgehen?

Ph. Nimmermehr.

Sokr. Demnach, lieber Freund, wird Derjenige, der das Wahre nicht kennt und Meinungen nachjagt, die Kunst der Rede natürlich zu einer lächerlichen und unkünstlerischen machen.

Ph. So scheint es.

Sokr. Willst du also an der Rede des Lysias, die du bei 45
dir trägst, und an den von uns gesprochenen etwas von Dem
sehen, was wir unkünstlerisch und kunstgemäß nannten?

Ph. Nichts lieber als das; denn jetzt stellen wir ganz nackt es auf, ohne Anführung genügender Beispiele.

Sokr. Und glücklich fürwahr, wie es scheint, traf es sich, daß die beiden Reden vorgetragen wurden, die ein Beispiel geben, wie wol Einer, der das Wahre kannte, zum Scherz seine Zuhörer irre leiten könne. Ich aber, lieber Phädros, messe es den über dieser Stelle waltenden Göttern bei; vielleicht dürften auch wol der Musen Verkünder, die Sänger über unserm Haupte, diese Ehrengabe uns eingehaucht haben, denn ich bin in keiner Weise der Kunst der Rede theilhaftig.

Ph. Mag das sein; erläutere nur, was du behauptest.

Sokr. Wohlan, lies mir doch den Anfang der Rede des Lysias

Ph. „Über meine Verhältnisse bist du unterrichtet uud hast gehört, daß ich glaube, es werde uns von Nutzen sein, wenn Das geschieht. Ich behaupte aber, nicht deshalb eine Fehlbitte thun zu dürfen, weil ich eben nicht dein Liebhaber bin, denn diese bereuen dann ..."

Sokr. Genug. Was also nun Dieser für einen Fehler be-
geht und worin er unkünstlerisch verfährt, ist nachzuweisen. 263
Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sokr. Ist nun nicht wenigstens Folgendes Jedem offen- 46
bar, daß wir über Einiges der Art einverstanden, über Einiges
aber verschiedener Meinung sind?

Ph. Ich glaube zu verstehen, was du meinst; doch drücke dich noch deutlicher aus.

Sokr. Wenn sich Jemand des Wortes: Eisen oder Silber bedient, denken wir uns da nicht Alle dasselbe darunter?

Ph. Ja wohl.

Sokr. Wie aber wenn des: Gerecht oder gut? Geräth da nicht der Eine auf Das, der Andere auf Jenes, und sind wir nicht darüber untereinander und mit uns selbst in Zweifel?

Ph. Fürwahr gar sehr.

Sokr. Bei den einen stimmen wir also überein, bei den andern nicht.

Ph. So ists.

Sokr. In welchen Fällen sind wir nun leichter zu täuschen, und bei welchen von beiden vermag die Kunst der Rede mehr?

Ph. Offenbar bei denen, wo wir des rechten Wegs nicht sicher sind.

Sokr. Demnach muß Derjenige, der sich der Redekunst befleißigen will, diese Gegenstände kunstgemäß geschieden und einen gewissen Grundzug jeder der beiden Gattungen aufgefaßt haben, bei welcher der große Haufe nothwendig auf Irrwege gerathen muß und bei welcher nicht.

Ph. Wer das auffaßte, lieber Sokrates, der hätte fürwahr einen schönen Begriff sich ausgedacht.

Sokr. Dann entgeht es ihm, glaub' ich, bei jedem vorliegenden Falle nicht, sondern er wird es schnell inne, welcher von beiden Gattungen Das angehört, worüber er zu sprechen gedenkt.

Ph. Gewiß.

Sokr. Wie steht es nun mit dem Eros? Wollen wir ihn für etwas dem Zweifel Unterworfenes, oder Nichtunterworfenes erklären?

Ph. Gewiß für etwas dem Zweifel Unterworfenes. Oder glaubst du wol, daß er dir gestattete von ihm zu sagen, was du doch eben sagtest, daß er ein Unheil sei für den Geliebten und den Liebenden, und dann wieder, daß er der Güter höchstes sei?

Sokr. Sehr gut bemerkt. Aber sage mir auch Das noch — denn ich besinne mich nicht recht, meiner Verzückung zufolge — ob ich im Beginn meiner Rede eine Erklärung der Liebe gab.

Ph. Ja, beim Zeus, in ganz vorzüglicher Weise.[40])

Sokr. Ha, für wieviel kunstverständiger in Bezug auf Reden erklärst du die Nymphen des Achelóos und den Pan des Hermes, als den Lysias des Kephalos Sohn. Oder hab' ich Unrecht und nöthigte uns auch Lysias im Beginn seiner Liebesrede den Eros uns unter einem bestimmten Begriffe, wie

er selbst ihn wollte, zu denken, um danach seine ganze folgende Rede zu ordnen und hinauszuführen? Gefällt es dir, daß wir den Anfang noch einmal lesen?

Ph. Wenn du meinst; doch was du suchst, findet da sich nicht.

Sokr. Lies, damit ich ihn selber höre.

Ph. „Über meine Verhältnisse bist du unterrichtet und hast 47
gehört, daß ich glaube, es werde uns von Nutzen sein wenn
Das geschieht. Ich behaupte aber, nicht deshalb eine Fehlbitte 264
thun zu dürfen, weil ich eben nicht der Liebhaber bin; denn diese bereuen dann, wenn ihre Begierde befriedigt ist, das Gute, welches sie erzeigten.“

Sokr. Weit entfernt fürwahr scheint Dieser Das zu leisten, was wir suchen, indem er es unternimmt, nicht vom Anfange, sondern vom Schlusse aus, rückwärts und auf dem Rücken seine Rede zu durchschwimmen, und damit beginnt, was etwa der Liebhaber, nachdem er bereits schloß, zu seinem Lieblinge sagen könnte.

Ph. Freilich, lieber Sokrates, ist es das Ende, wovon er spricht.

Sokr. Wie aber im Übrigen? Scheinen nicht die Sätze der Rede bunt durch einander geworfen? Oder zeigt es sich, daß das die zweite Stelle Einnehmende einer gewissen Nothwendigkeit zufolge die zweite Stelle einnehmen mußte, oder sonst etwas von dem Vorgebrachten? Denn mir, als Unkundigen, kam es vor, als habe der Verfasser was sich ihm darbot ganz keck vorgebracht; weißt aber du eine in der Redekunst liegende Nothwendigkeit, welcher zufolge Jener das in solcher Aufeinanderfolge nebeneinander stellte?

Ph. Du bist sehr gütig, zu glauben, ich sei im Stande, Jenes Rede so genau zu beurtheilen.

Sokr. Doch die Behauptung wirst du, mein' ich, aufstellen, jede Rede müsse wie etwas Lebendes gefügt sein, und ihren eigenen Körper haben, sodaß weder Kopf noch Fuß ihr mangele, sondern seine mittlern und äußern Theile habe, die gegenseitig und dem Ganzen angemessen abgefaßt sind.

Ph. Wie sollt' ich nicht?

Sokr. Betrachte also deines Freundes Rede, ob sie so oder anders beschaffen sei, und du wirst finden, daß sie von der In=

schrift in nichts sich unterschieden, die, wie Einige sagen, dem Phrygerkönig Midas gesetzt wurde.

Ph. Welche doch und was ist mit ihr?

Sokr. Sie lautet folgendermaßen:

Jungfrau, gebildet aus Erz, lieg' ich auf dem Grabe des Midas;
Weil noch fließet das Wasser, noch ragende Bäume gedeihen,
Immer verharrend, allhier auf thränenbethauetem Grabmal,
Jeglichem Wandrer verkündend: Allhier liegt Midas begraben;

daß es hier nichts verschlägt, ob etwas die erste oder die letzte Stelle einnehme, erkennst du wol, wie ich glaube. [11])

Ph. Du spottest über unsere Rede, lieber Sokrates.

48 Sokr. Lassen wir also diese, damit du dich nicht verletzt fühlest, obschon sie mir manche Beispiele zu bieten scheint, deren Beachtung Jemandem wol von Nutzen sein könnte, wenn
265 er eben sie nachzuahmen suchte, und wenden wir uns zu den andern Reden. Denn sie enthielten, mein' ich, etwas für Diejenigen, die über Reden Betrachtungen anzustellen wünschen, Beachtungswerthes.

Ph. Was meinst du doch?

Sokr. Sie waren einander ziemlich entgegengesetzt; denn die eine behauptete, man müsse dem Liebenden, die andere, dem Nichtliebenden gefällig sein.

Ph. Und das in sehr tüchtiger Weise.

Sokr. Ich dachte, du würdest des richtigen Ausdrucks dich bedienen: in toller Weise. Das eben ist es fürwahr, dem ich nachstrebte. Denn wir erklärten die Liebe für eine Art Wahnsinnes. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sokr. Der Wahnsinn ist aber doppelter Art; die eine hervorgehend aus menschlichem Siechthum, die andere aus einer göttlichen Verrückung der gewöhnlichen Ordnung.

Ph. Allerdings.

Sokr. Indem wir nun den göttlichen nach vier Göttern in vier Theile schieden, und einen seherischen Anhauch Apollons,

einen heiliger Weihe des Dionysos, dann einen dichterischen der Musen und einen vierten der Aphrodite und des Eros annahmen, erklärten wir den Liebeswahnsinn für den vorzüglichsten; und indem wir die Leidenschaft der Liebe, ich weiß nicht unter welchem Bilde darstellten, bei dem wir vielleicht in etwas das Richtige trafen, vielleicht anderwärtshin auf Abwege geriethen, und eine Rede zusammenquirlten, die sich vielleicht wol hören ließ, fügten wir scherzend in ganz leidlicher und nicht frevelnder Weise einen Sagenhymnus auf meinen und deinen Gebieter, lieber Phädros, den Eros, den Obwalter des Schönerzeugten[42]), bei.

Ph. Den ich gar nicht ungern anhörte.

Sokr. Fassen wir nun davon Folgendes ins Auge, wie 49
die Rede vom Tadel zum Lobe überzugehen vermochte.

Ph. Wie meinst du doch das?

Sokr. Mir erscheint das Übrige in der That als ein heiterer Scherz; da aber dieses zufällig Vorgebrachte in zwei Gattungen zerfällt, so würd' es nicht unergötzlich sein, wenn Jemand vermittels der Kunst das Wesen dieser beiden Gattungen zu erfassen vermöchte.

Ph. Welcher denn?

Sokr. Das vielerwärts Zerstreute, auf Einen Begriff sich Beziehende zusammenzustellen, damit er, Jegliches bestimmend, begreiflich mache, worüber er jedes Mal zu belehren gedenke, gleich wie jetzt über die Liebe, nach Feststellung ihres Begriffes, ob nun gut oder ob schlecht gesprochen wurde; durch dieses Verfahren vermochte die Rede wenigstens Verständliches und mit sich selbst Übereinstimmendes aufzustellen.

Ph. Was aber stellst du als die andere Gattung auf, lieber Sokrates?

Sokr. Das Vermögen umgekehrt nach Gattungen und
Gliedern, etwas seinem Wesen nach zu zerlegen, und es nicht
in der Weise eines schlechten Koches zu versuchen, ein Glied
zu zerstückeln, sondern gleichwie soeben die beiden Reden das
Unvernünftige der Denkart gleichmäßig als Eine Gattung auf-
faßten, und gleichwie an Einem Körper von Natur Doppeltes, 266
mit gleichem Namen Bezeichnetes sich befindet, was Rechtes und
Linkes genannt wird; so sehen auch die beiden Reden die Sin-
nesart der Unvernunft als Eine von Natur in uns liegende

Gattung an, und indem die eine das zur Linken Liegende schied und dessen Unterabtheilung von neuem schied, gab sie das nicht eher auf, bis sie darunter eine linkisch geheißene Liebe fand und mit allem Rechte tadelte; die andere dagegen, indem sie uns auf die rechte Seite des Wahnsinns führte und eine nach diesem benannte göttliche Liebe fand und darstellte, prieß diese als eine, welche zu den größten Gütern uns verhelfe.

50 Ph. Was du sagst, ist sehr wahr.

Sokr. Von solchen Eintheilungen und Zusammenfassungen nun bin auch ich ein Liebhaber, lieber Phädros, damit ich vermögend sei zu reden und zu denken; halt' ich aber einen Andern für fähig, das seiner Natur nach zur Vereinigung und Trennung sich Eignende zu erkennen, dem jag' ich nach und folge der Spur, wie eines Unsterblichen Tritten.[43]) Und Diejenigen nun, die Das zu thun vermögen, die nenn' ich, ein Gott mag wissen ob mit Recht oder nicht, bis jetzt Dialektiker. Sprich aber, wie muß man Die nennen, welche das eben beobachtete Verfahren dir oder dem Lysias ablernten? Oder besteht eben darin die Kunst der Rede, vermittels deren Thrasymachos und die Andern, die sich ihrer bedienen, selbst zu geschickten Rednern geworden sind und Andere, die ihnen, wie Königen, ihre Gaben darbringen wollen, dazu machen?

Ph. Das sind Männer königliches Ansehens, aber Dessen, wonach du fragst, gewiß nicht kundig. Doch scheinst du zwar diese Gattung meiner Meinung nach richtig mit dem Namen der dialektischen zu bezeichnen, die rednerische aber scheint noch uns sich zu entziehen.

Sokr. Wie sagst du? Das wäre ja wol etwas Schönes, was, dieser (der Dialektik) entbehrend, dennoch von der Kunst erfaßt wird. Du und ich dürfen durchaus es nicht unbeachtet lassen; wir müssen angeben, was das doch ist, was für die Redekunst noch übrig bleibt.

Ph. Gar vieles wol, lieber Sokrates, in den Büchern über die Redekunst Aufgezeichnetes.

51 Sokr. Ganz recht bringst du das in Erinnerung. Zuerst muß, denk' ich, die Rede mit einem Eingange anheben. Nicht wahr, diese Ausschmückungen der Kunst meinst du?

Ph. Ja.

Sokr. Dann folge zweitens eine Erzählung und nach ihr Zeugenaussagen, drittens Beweise, viertens Wahrscheinlichkeiten; auch von einer Beglaubigung und Nachbeglaubigung spricht, glaub' ich, der trefflichste Tausendkünstler in der Redekunst, ein Byzantiner.

Ph. Du meinst den wackern Theodóros?

Sokr. Freilich. Und daß man bei einer Anklage und einer 267
Vertheidigung eine Widerlegung und Nachwiderlegung geben müsse. Führen wir ferner den trefflichen Parier Euénos [44]) nicht auf, der zuerst die Nebendarstellung und das Beilob erfand? Manche sagen, er spreche in Versen, zur Unterstützung des Gedächtnisses, auch von einem Beitadel; denn es ist ein verständiger Mann. Und wollen wir den Tisias [45]) und Gorgias in Ruhe lassen, welche erkannten, mehr als das Wahre müsse man das Wahrscheinliche in Ehren halten, und die durch ihrer Rede Gewalt das Geringfügige als bedeutend, und umgekehrt das Bedeutende als geringfügig, das Neue als veraltet und das ihm Entgegengesetzte als neu erscheinen lassen, und die erfanden, wie man in gedrängter Rede, wie in unendlicher Breite über Alles sprechen könne? Als Das Prodikos einmal von mir hörte, lachte er und sagte: Er allein habe ausfindig gemacht, welche Reden der Kunst gemäß erfoderlich seien; es seien aber weder lange noch kurze, sondern das rechte Maß haltende erfoderlich.

Ph. Sehr weise gesprochen, mein Prodikos!

Sokr. Erwähnen wir ferner nicht des Hippias? Denn ihm stimmte, denk' ich, auch der eleatische Fremdling [46]) bei.

Ph. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Wie sollen wir dagegen die rednerischen Kunstgebilde des Polos [47]) bezeichnen, wie die Wiederholungslehre und die Spruch- und Bilderlehre, und die der Likymnischen Bezeichnungen, mit denen Likymnios Jenen zur Erzeugung der Wohlredenheit beschenkte?

Ph. Gab es nicht auch manches Protagoreische der Art, lieber Sokrates?

Sokr. Eine gewisse Sprachrichtigkeit, mein Sohn, und vieles andere Schöne. In den kläglich aufstöhnenden, auf Alter und Armuth sich beziehenden Reden scheint mir durch Kunst

des Chalkedoniers [48]) Kraft den Preis davongetragen zu haben. Daneben war ferner dieser Mann sehr geschickt, gar Manches Zorn zu erregen und, wie er sagte, durch seine Zauberformeln die Erzürnten wieder zu beschwichtigen; auch bösen Leumund zu erwecken und irgendwoher erzeugten zu tilgen, war er vor Allen vermögend. Der Schluß der Reden aber, den Einige ein Zurückgehen nennen, Andere mit einem andern Namen bezeichnen, scheint vor Allem durch einen gemeinschaftlichen Beschluß festgestellt.

Ph. Im Überblick nämlich, meinst du, am Schlusse die Zuhörer an alles Gesagte zu erinnern.

Sokr. Das mein' ich. Und wenn du sonst etwas über die Kunst der Rede anzuführen weißt . . .

Ph. Unbedeutendes und nicht des Anführens Werthes.

Sokr. Übergehen wir doch das Unbedeutende und betrach-
268 ten das Gesagte näher beim Lichte, welchen Kunsteinfluß und wann es ihn übe.

Ph. Einen sehr kräftigen, lieber Sokrates, bei den Versammlungen des Volkes wenigstens.

Sokr. Den übt es freilich. Aber, du Göttlicher, erwäge auch du, ob etwa auch dir das Gewebe derselben locker erscheint, wie mir.

Ph. Weise Das nur nach.

52 Sokr. Sage mir nun: Wenn Jemand zu deinem Freunde Eryximachos oder dessen Vater Akumenos [49]) käme und spräche: Ich verstehe Dieses und Jenes beim Körper anzuwenden, damit er, wann ich will, erwarme oder Frost empfinde, und sich, wann es mir gut dünkt, übergebe, oder auch auf anderm Wege sich entledige, und vieles Andere der Art, und rühme mich, da ich Das verstehe, ein Arzt zu sein und einen Andern, dem ich etwa diese Kenntniß mittheile, dazu zu machen; was meinst du würden sie, hörten sie Das, dazu sagen?

Ph. Was sonst, als ihn fragen, ob er dabei auch wisse, bei wem und wann er jedes von Diesem anzuwenden habe, und wie lange?

Sokr. Spräch' er nun aber: Keineswegs, sondern ich verlange, daß Derjenige, der Das von mir erlernte, Das, wonach du fragst, selbst zu bestimmen im Stande sei?

Ph. Jener würde, denk' ich, sprechen: Der Mensch ist von Sinnen und meint, indem er Das aus irgend einem Buche vernahm oder zufällig zu Arzneimittelchen gelangte, ein Arzt geworden zu sein, ohne etwas von der Kunst zu verstehen.

Sokr. Wie aber, wenn Jemand zum Sophokles und Euripides käme und spräche: Er verstehe es, über einen geringfügigen Vorfall ganz lange Spruchreden zu dichten und sehr kurze über einen bedeutenden, und wenn er Lust habe, mitleiderregende und dagegen wieder furchterweckende und drohende und was dergleichen mehr ist, und er glaube, indem er Das Andern mittheile, lehre er das Trauerspieldichten?

Ph. Auch diese, lieber Sokrates, würden wol Den auslachen, der meint, ein Trauerspiel sei etwas Anderes, als die zu einander passende und zu einem Ganzen sich rundende Zusammenstellung dieser Reden.

Sokr. Doch nicht mit groben Worten würden sie ihn, denk' ich, ausschelten, sondern wie ein Tonkünstler, der auf Einen trifft, der sich des Wohllauts kundig zu sein bedünkt, weil er es zufällig versteht, eine Saite auf den höchsten und tiefsten Ton zu stimmen, nicht ungeschliffen zu ihm sprechen würde: Du Tölpel bist nicht bei Sinnen! sondern als Tonkünstler in milderer Weise: Bester Freund, nothwendig muß Derjenige, der ein Wohllautskundiger werden will, auch Das verstehen; doch steht nichts im Wege, daß Einer, der es so weit brachte wie du, vom Wohllaut auch nicht das Geringste wisse, denn du besitzest die zum Wohllaut nöthigen Vorkenntnisse, nicht aber die Wohllautskunde selbst.

Ph. Sehr richtig.

Sokr. Also würde wol auch Sophokles zu Dem, der seine 269
Erzeugnisse ihm vorzeigte, sprechen: Das seien Vorkenntnisse zur Tragödie, nicht aber die tragische Kunst selbst; und Akumenos: Das seien ärztliche Vorkenntnisse, nicht aber die Arzneikunde selbst.

Ph. Ja, allerdings.

Sokr. Was glauben wir aber von unserm honigsüßreden- 53
den Adrastos [50 a)] oder selbst vom Perikles, wenn sie Das hörten, was wir eben über die wunderschönen Kunstvorschriften sprachen, über das Gedrängte und Bilderreiche des Vortrags,

und was wir sonst besprachen und wovon wir behaupteten, daß man es beim Lichte besehen müsse; etwa, sie würden sich streng wie ich und du, unzart ein nicht von feiner Bildung zeugendes Wort gegen Diejenigen erlauben, die Das schriftlich oder mündlich als Redekunst lehrten, oder, verständiger als wir, auch uns tadeln, indem sie sprächen: Lieber Sokrates und Phädros, man muß nicht unwillig werden, sondern Nachsicht haben, wenn manche im Denken Ungeübte unvermögend waren zu bestimmen, was Redekunst sei, und dieser Unbeholfenheit wegen, im Besitz der nöthigen Vorkenntnisse zur Redekunst, zu ihr selbst gelangt zu sein glaubten und meinen, wenn sie Das Andere lehren, haben sie dieselben vollständig in der Redekunst unterwiesen; das Einzelne aber überzeugend vorzutragen und das Ganze zu ordnen, Das müssen, als hab' es keine Schwierigkeit, ihre Schüler bei ihren Reden selbst aus sich selbst nehmen?

Ph. Ja, lieber Sokrates, so ungefähr scheint es um die Kunst bestellt, welche diese Männer als Redekunst vortragen und in Schriften überliefern, und mir wenigstens scheinst du das Richtige bemerkt zu haben. Wie und woher könnte aber wol Jemand die Kunst des wahrhaft beredten und überzeugenden Redners erlangen?

Sokr. Mit dem Können, lieber Phädros, sodaß man zu einem vollendeten Wettkämpfer werde, verhält es sich wahrscheinlich oder vielleicht nothwendig ebenso wie mit dem Übrigen. Hast du natürliche Anlage zum Redner, so wirst du zu einem ausgezeichneten Redner, wenn Einsicht und Übung dazu kömmt; was von diesen aber dir abgeht, das wird dir an deiner Vollendung fehlen. In Betreff Dessen aber, was davon der Kunst angehört, scheint mir der Weg, den Lysias[50b]) und Thrasymachos einschlägt, nicht der richtige.

Ph. Welcher denn aber?

Sokr. In der Kunst der Rede, mein Bester, war doch wahrscheinlich wol Perikles der größte Meister.

Ph. Wer sonst?

54 Sokr. Alle Künste, welche zu den großen gehören, bedürfen
270 nebenbei des Geredes und der Grübeleien über die Natur, denn von daher wol scheint ihnen das Hochsinnige und in jeder Beziehung Vollendete zu kommen. Das verschaffte sich auch zu

seiner natürlichen Begabtheit Perikles. Denn indem er, denk' ich, auf einen in solchen Dingen ausgezeichneten Mann, den Anaxagoras, gerieth, trug er, mit Spitzfindigkeiten überfüllt und zu dem Wesen des Geistes und der Geistlosigkeit hindurchgedrungen, über welches Anaxagoras so ausführlich sich verbreitete, Das auf die Kunst der Rede über, was ihr von Nutzen war.

Ph. Wie meinst du Das?

Sokr. Mit der Redekunst verhält es sich ziemlich eben so wie mit der Arzneikunst.

Ph. Wie anders?

Sokr. Bei beiden mußt du aber das Wesen scheiden, das des Körpers bei der einen und das der Seele bei der andern, willst du nicht blos vermittelst Übung und Erfahrung, sondern kunstgemäß, dem Einen durch Anwendung von Speisen und Arzneien Gesundheit und Kraft verschaffen, dem andern aber durch Reden und gesetzmäßige Einrichtungen die Überzeugung, die du wünschest, und Tugend verleihen.

Ph. Wahrscheinlich wenigstens verhält es sich so, lieber Sokrates.

Sokr. Hältst du es nun für möglich, das Wesen der Seele ohne das des Alls genügend zu erkennen?

Ph. Darf man dem Asklepiosjünger Hippokrates einigen Glauben schenken, nicht einmal etwas über den Körper, es sei denn auf diesem Wege.

Sokr. Wohl bemerkt, lieber Freund. Neben dem Hippokrates müssen wir aber gewiß auch den Gründen nachforschen, ob sie damit übereinstimmen.

Ph. Freilich.

Sokr. Erwäge nun, was doch Hippokrates und die rich- 55
tige Einsicht über das Wesen aussagt. Muß man nicht in folgender Weise dem Wesen jedes beliebigen Gegenstandes nachdenken? Erstens, ob Das, worin wir selbst zu Kunstverständigen und befähigt werden wollen, einen Andern dazu zu bilden, ein Einfaches oder Vielartiges ist; ferner, wenn es ein Einfaches ist, welche Befähigung es von Natur hat, etwas bei was Anderm zu bewirken oder von was auf sich einwirken zu lassen. Sind dagegen der Arten desselben mehre, diese aufzuzählen

und dasselbe, was bei dem Einen, bei jeder derselben in Betrachtung zu ziehen, wodurch sie von Natur befähigt ist, etwas zu bewirken oder durch etwas auf sich einwirken zu lassen.

Ph. So scheint es, lieber Sokrates.

Sokr. Der ohne Berücksichtigung Dieses eingeschlagene Weg dürfte wenigstens wol dem Umhertappen eines Blinden gleichen. Gewiß aber darf man Den, der kunstgemäß irgend etwas verfolgt, keinem Blinden oder Tauben vergleichen, sondern es ist offenbar, daß wenn Jemand einem der Kunst gemäß Rechenschaft gibt, er genau die Beschaffenheit des Wesens Desjenigen nachweisen wird, auf welches diese Rechenschaft sich bezieht; Das wird aber wol die Seele sein.

Ph. Was sonst?

271 Sokr. Auf sie ist ihm also aller Wettkampf gerichtet; denn in ihr sucht er Überzeugung zu bewirken. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sokr. Es ist also offenbar, daß Thrasymachos und wer etwa sonst die Kunst der Rede mit Eifer vorträgt, zuerst schriftliche Vorschriften ertheilen und bewirken wird, daß man eine vollkommen genaue Kenntniß der Seele erlange, ob sie von Natur etwas Einfaches und Sichselbstgleiches, oder, gleichwie die Gestalt des Körpers, ein Vielartiges ist. Denn darin besteht, behaupten wir, der Nachweis des Wesens.

Ph. Durchaus fürwahr.

Sokr. Zweitens aber, wodurch sie etwas zu bewirken, oder durch was sie auf sich einwirken zu lassen von Natur befähigt ist.

Ph. Freilich.

Sokr. Drittens wird er, nachdem er die Arten der Reden und der Seele und die Einwirkungen auf diese ordnete, alle Ursachen durchgehen, Jedes mit Jedem zusammmenpassen und zeigen, wie beschaffen und aus welchem Grunde die eine von so oder so beschaffenen Reden nothwendig überzeugt wird, die andere aber unüberzeugt bleibt.

Ph. So dürft' es natürlich wol am besten sein.

Sokr. Gewiß, Freund, wird weder das, noch etwas Anderes, wenn es auf andere Weise nachgewiesen oder vorgetragen wird, kunstgemäß vorgetragen oder schriftlich dargestellt werden.

Diejenigen aber, welche jetzt Anweisungen zur Beredtsamkeit schreiben, von denen du gehört hast, sind verschlagen und halten, über die Seele sehr gut unterrichtet, damit hinter dem Berge. Bevor sie aber in der Weise reden und schreiben, wollen wir ihnen nicht zutrauen, daß sie kunstgemäß schreiben.

Ph. In welcher denn?

Sokr. Das in bestimmte Worte zu fassen, ist nicht leicht; wie man aber schreiben müsse, damit es, insoweit der Gegenstand es gestattet, in kunstgemäßer Weise geschehe, Das will ich angeben.

Ph. So gib es denn an.

Sokr. Da die Kraft der Beredtsamkeit in einer Seelen- 56
leitung besteht, so muß Derjenige, der sich zum Redner bilden will, nothwendig wissen, wie vielartig die Seele sei. Der Arten gibt es nun so und soviel, so und so beschaffen, wodurch die Einen zu so, die Andern zu anders Beschaffenen würden. Nachdem nun diese Eintheilung vollzogen ist, gibt es wieder so und soviel Arten der Reden, jede so oder so beschaffen; demnach sind die so Beschaffenen durch so beschaffene Reden aus solchem Grunde von so Beschaffenen leicht, die anders Beschaffenen aus einem andern Grunde schwer zu überzeugen. Hat man Das zur Genüge begriffen, dann muß man ferner auf die Anwendung sein Augenmerk richten und im Stande sein dieselbe, findet sie statt, rasch wohl aufzufassen und zu verfolgen, sonst weiß man eben nicht mehr als die Vorschriften, die man aus des Lehrers Munde vernahm. Wenn nun Jemand zur Genüge anzugeben weiß, welche Diese, welche Jene überzeuge; wenn er vorkommendes Falles, sich, es wohl auffassend,
davon Rechenschaft zu geben vermag, daß dieser und dieser Cha- 272
rakter es ist, von dem damals die Rede war und der jetzt in Wirklichkeit sich ihm darbietet, gegen den man solche Rede, in solcher Weise von Solchem ihn zu überzeugen anzuwenden habe — wenn er bereits das Alles inne hat, und dazu den rechten Augenblick begriff, wann zu reden, wann inne zu halten sei, ferner auch den des gedrängten, des herzergreifenden, des heftigen Vortrags; wenn er lernte, in wie viel Arten jede Gattung von Reden zerfalle, so wie die Zeit der Anwendbar-

keit und Nichtanwendbarkeit derselben zu unterscheiden weiß; dann erhielt die Kunst eine schöne und vollkommene Ausbildung, früher aber nicht. Vielmehr hat Derjenige recht, der die Behauptung Desjenigen in Zweifel zieht, der als Redner, bei mündlicher oder schriftlicher Unterweisung irgend etwas von Diesem vermissen läßt und dennoch kunstgemäß zu reden sich anmaßt. Wie also, lieber Phädros und Sokrates, wird vielleicht der Verfasser einer Redekunst sprechen, glaubt ihr, daß eine so oder eine anders vorgetragene Anweisung zur Redekunst Beifall verdiene?

Ph. Unmöglich, lieber Sokrates, eine anders vorgetragene; obschon es eine keineswegs leichte Aufgabe ist.

Sokr. Du hast recht. Deswegen muß man also fürwahr jede Rede um und um drehen, um zu sehen, ob sich nicht irgendwie ein leichterer und kürzerer Weg zu ihr zeigt, damit die Rede nicht umsonst auf einen weiterern und unebneren ablenke, während sie einen geraden und ebenen einschlagen kann. Wenn du aber etwas irgendwie uns Förderndes hast, das du außerdem vom Lysias oder einem Andern hörtest, so ruf' es dir in das Gedächtniß zurück und versuche es vorzutragen.

Ph. Als Versuch hätte ich wol etwas, aber jetzt bin ich damit noch nicht so weit gediehen.

Sokr. Willst du nun, daß ich dir eine Behauptung anführe, die ich von Einigen darüber gehört habe?

Ph. Warum nicht?

Sokr. Man sagt wenigstens, lieber Phädros, es sei billig, auch den Anwalt des Wolfes [51]) zu machen.

Ph. Thue Das auch du.

57 Sokr. Sie sagen also, man müsse nicht so vornehm thun, noch auf großen Umwegen so weit ausholen; denn es brauche, wie wir auch im Anfange dieser Untersuchung [52]) sagten, Derjenige, der ein ausreichend tüchtiger Redner werden wolle, nicht der richtigen Kenntniß guter und gerechter Handlungen, noch von Natur oder durch Erziehung so beschaffener Menschen theilhaftig zu sein. Denn vor den Gerichtshöfen kümmere sich durchaus Keiner um die richtige Kenntniß dieser Dinge, sondern nur um das Glauben Erweckende; das sei aber das Wahrscheinliche, auf das Der sein Augenmerk richten müsse, wer kunstgemäß reden wolle. Denn man müsse ferner bisweilen bei einer Anklage

oder Vertheidigung nicht Das was geschah, wenn es nicht wahr-
scheinlich sei, daß es so geschah, sondern das Wahrscheinliche
vorbringen, und beim Reden durchaus dem Wahrscheinlichen
nachstreben, indem man dem Wahren ein entschiedenes Lebe-
wohl zurufe. Darin liege doch, wenn es die ganze Rede hin- 273
durch beobachtet werde, die ganze Kunst.

Ph. Wenigstens ist gerade Das, was du hier ausgesprochen hast, die Rede Derjenigen, welche sich anmaßen Kunstverständige in der Beredtsamkeit zu sein; erinnere ich mich doch, daß wir im Vorigen kurz etwas Ähnliches berührten; es scheint aber den damit Beschäftigten von großer Wichtigkeit zu sein.

Sokr. Du bist fürwahr in dem Lysias selbst wohl bewandert. So gebe uns also Lysias auch darüber Bescheid, ob er unter dem Wahrscheinlichen etwas Anderes versteht, als was die Menge dafür hält.

Ph. Was Anderes sollt' er denn?

Sokr. Das also schrieb er, wie es scheint, als eine kluge und kunstgemäße Erfindung nieder, daß, wenn ein Schwacher aber Beherzter, der einen Kräftigen aber Verzagten bewältigte und ihm den Mantel oder sonst etwas raubt, vor Gericht geführt wird, Keiner von Beiden die Wahrheit sagen müsse, sondern es müsse der Verzagte behaupten, nicht von dem Beherzten allein sei er bewältiget worden; dieser aber nachweisen, daß Beide allein waren, und der Ausflucht sich bedienen: Wie hätte wol ich ein Solcher an einen Solchen mich gewagt? Der Andere dagegen wird seine Feigheit nicht eingestehen, sondern, indem er fälschlich etwas Anderes vorzuschützen sucht, vielleicht seinem Gegner Gelegenheit geben, irgendwie ihn zu widerlegen. Auch in Bezug auf Anderes sind die Vorschriften der Kunst ohngefähr von derselben Beschaffenheit. Nicht wahr, lieber Phädros?

Ph. Wie anders?

Sokr. Ei, ei! Eine tief verborgene Kunst scheint Tisias entdeckt zu haben, oder ein Anderer, wer es eben ist, und wonach er gern sich begrüßen hört. Meinst du, lieber Freund, oder nicht, daß wir zu diesem sagen . . .

Ph. Was denn?

58 Sokr. Es traf sich, lieber Tisias, daß wir vorlängst schon, bevor du auftratest, darthaten, daß jene Meinung vom Wahrscheinlichen bei der Menge, vermöge der Ähnlichkeit mit dem Wahren, sich eben erzeuge. Eben aber zeigten wir, daß Derjenige, der überall das Wahre wisse, am ersten die Ähnlichkeiten aufzufinden vermöge; sodaß wir wol, wenn du sonst etwas über die Redekunst vorbringst, dir ein williges Ohr leihen dürften, wo aber nicht, Dem Glauben beimessen werden, was wir jetzt darthaten: daß wenn einer nicht die Gemüthsbeschaffenheiten Derjenigen, vor denen eine Rede gehalten werden soll, vollständig aufzählt und nicht im Stande ist, was da ist, in Gattungen zu unterscheiden und jedes Einzelne in Einen Begriff zusammenzufassen, er niemals zu einem der Redekunst Kundigen, insoweit Das dem Menschen gestattet ist, sich erheben wird. Das möchte er aber nie ohne große Bemühung erlangen, der der Verständige nicht des Redens und Handelns vor Menschen wegen sich unterziehen muß, sondern damit er den Göttern Wohlgefälliges zu reden, und nach Kräften in Allem ihnen wohlgefällig zu handeln vermöge. Denn gewiß, lieber Tisias,
273 sagen an Weisheit uns überlegene Männer, nicht nach dem Beifall seiner Mitsclaven, es sei denn nebenbei, muß der mit Einsicht Begabte streben, sondern nach dem seiner wackern und von Wackern stammenden Herren. Sodaß du dich nicht wundern magst, wenn der Umweg ein weiter ist, denn großer Güter wegen muß er genommen, nicht so, wie du meinst, eingeschlagen werden. Gewiß aber wird, wie die Vernunft lehrt, wenn einer will, auch Das durch Jenes am besten erreicht.

Ph. Das scheint mir sehr schön gesagt, lieber Sokrates, sollte Jemand es vermögend sein.

Sokr. Wer aber nach Schönem strebt, für den ist es schön, auch jedes mit diesem Streben verbundene Ungemach zu ertragen.

Ph. Ja wohl.

Sokr. Das genüge also über die Kunst der Rede und das ihr Widersprechende.

Ph. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Nun bleibt uns noch übrig über das Angemessene und Unangemessene des Schreibens zu sprechen, inwiefern es

schön ist, wenn es stattfindet, und inwiefern unangemessen. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sokr. Weißt du also, wie du durch Wort und That hin- 59
sichtlich der Reden dich der Gottheit am wohlgefälligsten bewähren kannst?

Ph. Keineswegs. Aber du?

Sokr. Etwas von Früherlebenden Gehörtes kann ich anführen, das Wahre wissen die Götter selbst. Vermöchten wir aber selbst Das aufzufinden, würden wir uns da wol irgend noch um die Meinungen der Menschen kümmern?

Ph. Eine lächerliche Frage. Aber berichte, was du gehört haben willst.

Sokr. Ich hörte also, in der Gegend von Naukratis in Ägypten habe einer der dortigen alten Götter sich aufgehalten, dem auch der Vogel geweiht ist, den sie Ibis nennen; der Gott selber aber führe den Namen Theuth. Dieser habe zuerst die Zahl und das Rechnen erfunden und die Meß- und Sternkunde, ferner auch das Bret- und Würfelspiel, ja auch die Buchstaben. Da nun damals über ganz Ägypten Thamûs in der Umgegend der großen Stadt des Oberlandes herrschte, welche die Griechen die ägyptische Thebe, sowie den erwähnten Gott Ammon nennen, so kam zu diesem Theuth, machte mit seinen Erfindungen ihn bekannt und behauptete, sie müßten den übrigen Ägyptiern mitgetheilt werden. Jener aber fragte, welchen Nutzen jede habe, und tadelte oder lobte bei Darlegung desselben, was dieser richtig oder unrichtig anzuführen schien. Nun soll Thamûs dem Theuth über jede Kunst viele Bemerkungen, nach beiden Richtungen hin mitgetheilt haben, welche zu erörtern zu weit führen würde, als er aber auf die Buchstaben kam, sagte Theuth, diese Kenntniß, o König, wird die Ägyptier weise und merksamer [53]) machen; denn in ihnen ward ein Mittel zur Erhöhung der Weisheit und des Gedächtnisses erfunden. Kunstreichster Theuth, sagte aber Jener, der Eine ist das zu einer Kunst Gehörige zu erfinden vermögend, der Andere zu beurtheilen, wie groß der Schaden oder Nutzen für Diejenigen
sei, die davon Gebrauch machen werden. So gabst auch du 275
jetzt, als Vater der Buchstaben aus Vorliebe das Gegentheil

von Dem an, was sie vermögen. Denn diese Kenntniß wird, wegen vernachlässigter Übung des Gedächtnisses, Vergeßlichkeit in den Seelen der Lernenden erzeugen, indem sie, der Schrift vertrauend, von außenher vermittelst fremder Zeichen, nicht durch sich selbst von innen heraus an etwas sich erinnern. Nicht also ein Mittel für das Gedächtniß, sondern für die Erinnerung hast du erfunden. Den Dünkel der Weisheit aber verschaffest du deinen Schülern, doch nicht das Wahre; denn indem sie ohne Unterweisung mit Vielem bekannt werden, halten sie sich für Vielwisser, während sie in den meisten Dingen unwissend und unangenehm im Umgange sind, indem sie statt zu Weisen zu Weisheitsgecken wurden.

Ph. Leicht erdachtest du da, lieber Sokrates, ägyptische und von wannen sonst es dir beliebt stammende Reden.

Sokr. Manche, lieber Freund, sagen, die ersten Seherworte seien die einer Eiche in Heiligthum des dodonäischen Zeus gewesen. Den damals Lebenden nun, die freilich nicht so weise waren wie wir junges Volk[54]), genügte es in ihrer Einfalt eine Eiche oder einen Felsen zu vernehmen, wenn diese nur Wahres verkündeten; dir aber macht es wohl einen Unterschied, wer und welch' ein Landsmann etwas sagt? Berücksichtigest du doch nicht blos, ob etwas so oder anders sich verhalte.

Ph. Deine Zurechtweisung ist eine verdiente und ich glaube, daß es mit den Buchstaben sich so verhalte, wie der Thebaner sagt.

60 Sokr. Möchte nun nicht also Derjenige, der schriftlich eine Kunstlehre zu hinterlassen glaubt, sowie Der, welcher sie hinnimmt, als werde ihm durch die Schrift etwas deutlich und überzeugend werden, großer Thorheit voll und in der That mit jenem Seherspruch des Ammon[54]) unbekannt sein, insofern er niedergeschriebene Vorschriften für etwas mehr hält, als geeignet, den Kundigen an Das zu erinnern, wovon die Schrift handelt?

Ph. Sehr richtig.

Sokr. Denn das Nachtheilige hat wol, lieber Phädros, die Schrift und eine entschiedene Ähnlichkeit mit der Malerei. Auch die Erzeugnisse dieser nämlich stehen wie lebend da, befragt man sie aber um etwas, dann schweigen sie sehr vornehm. Ebenso

steht es auch um die Reden; man sollte meinen, sie sprächen als verständen sie etwas, fragt man sie aber, indem man über etwas des Gesagten sich zu unterrichten wünscht, so geben sie stets nur Eines und Dasselbe kund. Jede Rede treibt sich, ist sie einmal niedergeschrieben, allerwärts herum, sowol bei den Sachkundigen, als in gleicher Weise bei Denen, die sie nichts angeht, und weiß nicht zu sagen für wen sie passe oder nicht. Wird sie aber gering geachtet oder mit Unrecht geschmäht, dann bedarf sie stets des Beistandes ihres Erzeugers, denn sie selbst ist nicht im Stande sich zu vertheidigen oder Hülfe zu leisten.

Ph. Auch Das hast du sehr richtig bemerkt.

Sokr. Wie weiter? Wollen wir einen andern Vortrag, 276
den leiblichen Bruder dieses, betrachten, in welcher Weise er stattfindet, und um wieviel besser und wirksamer er ist, als jener?

Ph. Welchen denn, und wie meinst du wol, daß er stattfinde?

Sokr. Der mit Einsicht in die Seele des Lernenden geschrieben wird, der sich selbst zu vertheidigen vermag, und vor Solchen, wo es angemessen ist, zu reden und zu schweigen weiß.

Ph. Du meinst die lebendige und beseelte Rede des Kundigen, von der man die niedergeschriebene wol mit Recht ein Abbild nennen könnte.

Sokr. Ja, allerdings. Beantworte mir aber folgende Frage: 61
Würde der verständige Landmann die Samenkörner, die ihm am Herzen lägen und die ihm Früchte bringen sollten, alles Ernstes lieber in die Adónisgärten[56]) streuen und sich freuen, wenn er binnen acht Tagen sie schön herangewachsen sähe, oder Das zwar, thät' er es etwa, zum Scherz und des Festes wegen thun, den Samen aber, mit dem es ihm ein Ernst wäre, vermittels seiner Landbaukunde dem ihm angemessenen Boden anvertrauen und sich begnügen, wenn Das, was er säete, im achten Monate zur Reife gediehe?

Ph. So wol, lieber Sokrates, wie du sagst, würde er das Eine im Ernst, das Andere in anderer Absicht thun.

Sokr. Wollen wir nun behaupten, daß Derjenige, der die Kenntniß des Gerechten, des Schönen und Guten besitzt, in Bezug auf seinen Samen minder verständig sei, als der Landmann?

Ph. Durchaus nicht.

Sokr. Nicht im Ernste wird er sie also in das Wasser schreiben, indem sein Rohr mit Dinte durch Reden sie ausstreut, die unvermögend sind, durch die Rede sich selbst zu helfen, und unvermögend, das Wahre zu lehren.

Ph. Der Wahrscheinlichkeit nach gewiß nicht.

Sokr. Freilich nicht, sondern die Schriftgärten wird er natürlich zum Scherz besäen und, wenn er es thut, schreiben, indem er für sich selbst einen Schatz von Erinnerungen aufspeichert für das vergeßliche Alter, wenn es kommen sollte, und für Jeden, der denselben Pfad verfolgt, und wird sich freuen, wenn er die zarten Pflänzchen heranwachsen sieht. Während Andere anderer Ergötzlichkeiten sich erfreuen und an Gastmälern und andern diesen verwandten Dingen sich letzen, wird er natürlich statt dessen mit dem von mir angegebenen Scherze sich die Zeit vertreiben.

Ph. Du stellst, lieber Sokrates, mit einem schlechten Zeitvertreibe den sehr schönen eines Mannes zusammen, welcher mit Reden Kurzweil zu treiben vermag, in denen er über Gerechtigkeit und andere von dir angeführte Gegenstände sich ergeht.

Sokr. Das ist freilich der Fall, mein geliebter Phädros. Doch weit schöner ist, denk' ich, die ernste Behandlung dieser Gegenstände, wenn Jemand mit Hülfe der dialektischen Kunst, fand er eine dafür empfängliche Seele, mit Einsicht Reden aussäet und aufzieht, die vermögend sich und ihren Pfleger zu
277 vertheidigen und nicht ohne Fruchtertrag sind, sondern einen Samen in sich schließen, der andere in andern Gemüthern erzeugt, was diesem stets ewige Dauer zu verleihen vermag und seinem Besitzer den höchsten Grad von Glückseligkeit verschafft, dessen der Mensch fähig ist.

Ph. Freilich ist, was du da sagst, noch weit schöner.

62 Sokr. Jetzt, da wir darüber einverstanden sind, können wir gewiß schon auch über Jenes entscheiden.

Ph. Über was denn?

Sokr. Was uns, indem wir es zu prüfen beabsichtigten, darauf brachte, um über den dem Lysias wegen des Redenschreibens gemachten Vorwurf [57]) zu entscheiden und die Reden

selbst, welche kunstgemäß und welche ohne Kunst verfaßt würden. Wenigstens was der Kunst gemäß und nichtgemäß sei, scheint mir so ziemlich nachgewiesen zu sein.

Ph. So erschien es uns. Doch noch einmal rufe mir das Wie in das Gedächtniß zurück.

Sokr. Bevor Jemand das Wahre von jedem Gegenstande, über den er spricht oder schreibt, weiß, bevor er im Stande ist, ihn vollkommen an sich zu bestimmen und, nachdem Das geschehen ist, ihn nach Gattungen bis auf das Untheilbare herab einzutheilen; bevor er, nachdem er in derselben Weise die Natur der Seele wohl erforschte und die jeder Natur angemessene Gattung herausfand, seine Rede so anlegt und ordnet, daß er der vielgewandten Seele vielgewandte, bei ihr vollkommenen Anklang findende, der einfachen einfache Reden widmet: eher werde es nicht irgend möglich sein, die Gattung der Reden so kunstgemäß zu behandeln, als es in ihrer Natur liegt, weder wo es zu belehren, noch wo es zu überreden gilt, wie im Vorigen unsere ganze Untersuchung uns nachgewiesen hat.

Ph. Durchaus so stellt Das sich wol heraus.

Sokr. Was ferner die Frage betrifft, ob es schön oder 63
schimpflich sei, Reden zu halten und zu schreiben, und wie es geschehen müsse, damit es mit Recht oder nicht zum Vorwurf gereichen könne, hat Das nicht das kurz vorher Bemerkte gezeigt?

Ph. Welches denn?

Sokr. Daß, wenn irgend einmal Lysias oder ein Anderer in Besonderm, oder indem er, in öffentlichen Angelegenheiten Vorschläge thuend, eine Staatsschrift verfaßte, etwas schrieb oder schreiben wird und glaubt, daß darin eine große Beweiskraft liege, Das dem Verfasser zum Vorwurf gereiche, ob Jemand es ihm vorrücke oder nicht.[58]) Denn wachend und träumend über das Gerechte und Ungerechte, über das Gute und Böse in Unwissenheit zu sein, das hört nicht auf Tadel zu verdienen, ob auch der gesammte große Haufe ihm Beifall ertheilt.

Ph. Gewiß nicht.

Sokr. Wer aber glaubt, daß in einer niedergeschriebenen Rede über jeden Gegenstand nothwendig viel Spielendes

liege[59]) und daß nie eine Rede, der (darauf verwendeten) Mühe werth, weder in gebundenen noch ungebundenen Worten niedergeschrieben, noch in der Rhapsoden Weise, welche ohne Nachforschung und Belehrung zur Ergötzung ihre Vorträge hiel-
278 ten, vorgetragen worden sei, sondern daß in der That die besten derselben ein in das Gedächtniß Zurückrufen für die Unterrichteten waren, und daß allein in den belehrenden und der Unterweisung wegen gesprochenen und in der That in die Seele niedergeschriebenen Worten über das Gerechte und Schöne und Gute etwas Nachwirkendes und Vollendetes und eifriges Strebens Würdiges liege, und daß man nur solche gewissermaßen seine echten Kinder nennen müsse, zuvörderst die in ihm selbst erzeugte, wenn sie als seine Erfindung ihm inwohnt, und dann, wenn zugleich ihr angemessene Sprößlinge und Brüder derselben in andern Seelen Anderer aus ihr hervorgingen; andere aber nicht beachtet — dieser, ein so gesinnter Mann, scheint, lieber Phädros, so beschaffen, daß wir wol, ich und du, ihm gleich zu werden wünschen möchten.

Ph. Ich wenigstens begehr' und wünsche durchaus was du da sagst.

64 Sokr. Es genüge denn also nun die von uns mit den Reden getriebene Kurzweil; und du gehe hin und berichte dem Lysias, daß wir beiden, hinabgestiegen zu der Nymphen Quelle und Heiligthum, Reden vernahmen, die uns geboten, dem Lysias und wenn sonst Jemand Reden schreibt, und dem Homeros und wer außer ihm von Gesang begleitete oder nicht begleitete Lieder gedichtet hat, sowie drittens dem Solon und wessen Schrift sonst in öffentlichen Vorträgen, die er Gesetzesvorschläge nennt, bestehen, zu vermelden: daß man, wenn er der Wahrheit kundig Solches verfaßte, im Stande in eine Erörterung über Das was er schrieb sich einlassend es zu vertreten, und vermögend selbst durch der Rede Kraft das schriftlich Verfaßte zu verdunkeln, einen solchen Mann nicht nach Diesem benennen muß sondern nach Jenem, was ihn ernstlich beschäftigte.

Ph. Welche Namen theilst du ihm also zu?

Sokr Ihn einen Weisen zu nennen scheint mir wenigstens etwas Großes und nur einem Gotte Gebührendes; aber

der Name eines Weisheitsfreundes oder ein ähnlicher möchte ihm wol eher zukommen und angemessener sein.

Ph. Und mit seinem Treiben gar nicht in Widerspruch.

Sokr. Wer dagegen nichts Werthvolleres hat, als was er verfaßte und niederschrieb, nachdem er lange Zeit es um- und umkehrte, aneinanderfügte und wegstrich, den wirst du wol mit Recht einen Dichter, Redenschreiber oder Gesetzesabfasser nennen?

Ph. Wie sonst?

Sokr. Das sage also deinem Freunde.

Ph. Du aber, wie wirst du es machen? Denn auch deinen Freund darfst du nicht übergehen.

Sokr. Wen meinst du denn?

Ph. Isokrates, den schönen. Was wirst du dem vermelden? Mit welchem Namen werden wir ihn bezeichnen?

Sokr. Isokrates ist noch jung, lieber Phädros. Was ich 279
aber von ihm prophezeihe, will ich dir sagen.

Ph. Was denn doch?

Sokr. Er scheint mir von Natur besser begabt, als für Reden im Geschmacke des Lysias, und auch seiner Gemüthsanlage nach edlerer Sinnesart; sodaß es gar nicht zu verwundern wäre, wenn er mit fortschreitenden Jahren eben in den Reden, in denen er jetzt sich versucht, mehr, als ein Mann vor Knaben, vor Allen sich auszeichnete, die je mit Abfassung von Reden sich beschäftigten, und wenn ferner, sollte ihm Das nicht genügen, ein göttlicheres Streben ihn zu Größerm führte. Denn von Natur, Freund, liegt eine Liebe zur Weisheit in der Sinnesart dieses Mannes. Das also will ich Namens der hier obwaltenden Gottheiten dem Isokrates, als meinem Liebling, vermelden, du aber Jenes dem Lysias, als dem deinigen.

Ph. So soll's geschehen. Aber laß uns gehen, da auch die Hitze erträglicher geworden ist.

Sokr. Ist's nicht geziemend, bevor wir gehen, im Gebete die Gottheiten hier anzuflehen?

Ph. Ei gewiß.

Sokr. Geliebter Pan und ihr andern hier waltenden Götter, verleihet mir schön zu werden von innen, und daß mein

Äußeres meinem Innern entsprechend sei. Für reich möge mir der Weise gelten, des Goldes aber soviel mir zu Theil werden, als der Genügsame gar nicht führen noch haben möchte.[60])

Haben wir noch einen Wunsch, lieber Phädros? Denn mir genügt das Erflehte.

Ph. Auch auf mich zugleich flehe Das herab, denn gemeinsam ist Alles den Freunden.

Sokr. So laß uns gehen.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Durch Böckh's treffliche Erörterungen (Philolaos, S. 34) ist es zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben, daß der Gesammttitel der Schrift des Philolaos weder Physik, wie Stobäos (Ecl. I, 16, 7; 26, 4) angibt, noch vom Kosmos, wie Proklos (ad Euclidem, p. 6) berichtet, sondern Bakchantinnen gewesen sei; gewiß eine für ein Buch voll so tief eindringender Weisheit nicht weniger angemessene Bezeichnung, als die der Musen für des Herodotos großes Geschichtswerk.

2) Böckh, Philol., S. 19.

3) Über den Zusammenhang, in welchem schon bei Philolaos das Kosmische mit dem Psychischen und Ethischen stand, vgl. bei Böckh §. 11, 18, (wo schon ein ganz bestimmter Unterschied zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und höhern Erkenntniß hervortritt), 22.

4) Böckh, S. 177.

5) Besonders bedeutend, aber auch mit dem so unklaren Vorstellungen eigenen Widerspruche behaftet, tritt bei dem Dichterphilosophen Empedokles die Seelenwanderung hervor, der sie einerseits als Folge eines ursprünglichen Falles der Seelen und den Menschen, in ganz orientalischer Weise, als einen Flüchtling auf Erden ansah, daher selbst schon Pflanze, Vogel, Fisch, Mann und Weib gewesen zu sein glaubte, andererseits aber doch annahm, sie sei das Werk einer ewigen Nothwendigkeit und nach einer Wanderung von 30,000 Jahren trete für alle Seelen der Zustand früherer Seligkeit wieder ein (Emped. ed. Karsten, v. 1—8, 380—386).

6) Gorgias, S. 493.

7) Böckh, S. 22.

8) Porphyrios, Leben des Pythagoras, S. 40 Holsten. Damit stimmt ganz überein, was Platon (S. 278) über den Werth der Schriftwerke sagt.

9) Außer der ganz vereinzelten, oben angeführten Stelle im Gorgias kommen Spuren von Bekanntschaft mit pythagoreischen Lehren besonders im Parmenides (doch in viel beschränkterm Maße, als man gewöhnlich annimmt; s. Einleitung S. 317) und in dem vielleicht während der italischen Reise geschriebenen Staatsmanne vor, in welchem eine polemische Bezugnahme auf eine pythagoreische Grundanschauung nicht zu verkennen ist (vgl. Einl. S. 603 fg., 621).

10) Vgl. Einleitung zum Lysis, S. 217, und Anm. 3 zum Staatsmann, S. 574, mit Anm. 4.

11) Vgl. Einleitung zum Gorgias, S. 332 fg.

12) Platon selbst deutet in unserm Dialog (S. 270) den belebenden und begeisternden Einfluß der neuen Gedanken des Anaxagoras über die Natur der Welt und das Wesen der weltregierenden Vernunft, wie der Unvernunft (des Wahnglaubens der Menge) auf die Beredtsamkeit des Perikles an, die dieser philosophischen Grundlage einen Theil ihrer Erhabenheit und bezaubernden Kraft verdanke. Ironisch deutet er dabei, wie in der Vertheidigungsrede (S. 18), auf das verzerrte Bild hin, das Aristophanes in den Wolken vom Sokrates entwirft, indem er die Philosophie des Anaxagoras Geschwätz und Lufttheorie (Meteorologie) nennt.

13) Daß des Syrakusaner Korax Landsmann und Schüler Tisias nicht blos in der athenischen Pflanzstadt Thurii, sondern auch in Athen selbst lehrte, wo unter andern Isokrates ihn hörte (Dion. von Halik. über Isokr., K. 1), wird aus guten Quellen berichtet (Pausanias, B. 6, K. 17). Vgl. Westermann, Gesch. d. griech. Beredtsamkeit, S. 38. Auch daß Lysias in Thurii sein Schüler war, ist gewiß; Plutarch, Leben der zehn Redner, S. 835.

14) Der hochgesinnte und in jeder Hinsicht tüchtige Rhamnusier Antiphon, dem das Lob seines großen Schülers Thukydides (B. 8, K. 68) einen noch größern Ruhm bereitet hat, als seine wenigen noch erhaltenen Reden, deren Echtheit überdies neuerdings angezweifelt ward, war der erste Athener, der, ohne jemals selbst als Redner aufzutreten (nur einmal, als er wegen der Einführung des Rathes der Vierhundert auf den Tod angeklagt war, brach er sein Schweigen in einer Rede, die Thukydides die beste je in einer solchen Sache gehaltene nennt), zuerst in Athen sowol eine Rednerschule eröffnete (Menexenos, S. 236) als Prozessirenden für Geld Reden schrieb (Plut. S. 833. Westermann, S. 59 fg.).

15) Cicero nach Aristoteles im Brutus, Kap. 12. Plut., S. 839. In Athen hörte ihn Isaios. Westermann, S. 73 fg.

16) Vgl. Anm. 1 zur Einleitung in den Lysis.

17) In der trefflichen Episode über die Freundschaft, dem achten und neunten Buche der nikomachischen Ethik, wird von der Freundschaft

und ihrem hohen Werthe für die Ethik und Politik stets im reinsten Sinne gesprochen, und wenn es einmal heißt (8, K. 6), Greise pflegen sich nicht zu befreunden, weil sie keinen Sinn mehr für das Vergnügen haben, so lehren die folgenden Worte, daß hier lediglich von der Empfänglichkeit für alles Angenehme die Rede ist. — Daß Xenophon's Gastmahl eine entschiedene Tendenz gegen die unsittliche Liebe zu Jünglingen hat, wird in der Einleitung zum folgenden Dialog nachgewiesen werden.

18) De Platonis Phaedro, Jenae 1801.

19) Platon's Leben und Schriften, S. 82—111.

20) De Platonis Phaedro commentatio varia, p. 42—45. Kiel 1833.

21) Übers. d. Platon, I, 1, S. 55—82.

22) Platonische Ästhetik, S. 87 fg.

23) Gesch. der griech.-röm. Phil., II, 1, S. 182 fg.

24) Über Platon's Schriften, S. 391—325.

25) In der Ausgabe platonischer Dialoge, 1832, IV, 1, S. III—XXIV.

26) De primordiis Phaedri Platonis, Lips. 1848, p. 7 sq.

27) Gesch. der plat. Philosophie, S. 511—518. Vgl. S. 373—382 nebst Anm.

28) A. B. Krische über Platon's Phädros, Göttingen 1848, S. 132. Diese Schrift des zu früh verewigten Verfassers ist eine der gründlichsten Einzelschriften über platonische Dialoge; wäre nur die Darstellung etwas klarer und abgerundeter!

29) Prodromus platonischer Forschungen, Göttingen 1852, S. 68—104. Einer mündlichen Mittheilung des Herrn Verfassers habe ich übrigens entnommen, daß er jetzt seine Meinung über die Abfassungszeit des Phädros geändert hat.

30) S. 273.

31) Besonders in dem Gegensatze der wahren und wesentlichen Güter von denen, die der Menge als solche erscheinen, deren jene dem Wissen und der Belehrung, diese der Meinung und Überredung angehören; S. 260.

32) Hierhin gehört das Wort, daß die Seelen, die nicht zum Schauen des wesentlichen Seins gelangten, Speise der Meinung (τροφὴ δοξαστή) zu sich nehmen; S. 248.

33) Dies ist jene sterbliche Besonnenheit, die nur Sterbliches und Spärliches spendet; S. 256.

34) S. 271 fg.

35) S. 273.

36) Der eleatische Palamedes, wie der gewandte Dialektiker Zenon wegen seiner Rede- und Disputirfertigkeit genannt wird, da er den Hörern Dasselbe zugleich als ähnlich und unähnlich, als Eines und Vieles, als ruhend und bewegt erscheinen läßt (vgl. Parmen., S. 127), wird hier nebst seiner Kunst des Widerspruchs (ἀντιλογική) ganz ge-

schichtlich in unmittelbare Verbindung mit der falschen Rhetorik gebracht (S. 261), weil die feine und spitzfindige sikelische Rhetorik als eine Frucht der eleatischen Philosophie anzusehen ist; Einleitung zum Gorgias, S. 332 fg.

37) Vgl. Anm. 1 zur Einleitung in den Euthydémos, S. 73.

38) S. 275.

39) Wenn Schleiermacher meint, Platon habe die Rhetorik deshalb als Beispiel gewählt, weil sie mehr als die Dichtkunst nach Überzeugung strebe, so läßt er außer Acht, daß Platon auch die Poesie von seiner echten Rhetorik nicht ausschließt, vielmehr, wo er von Schriftwerken redet, Dichter und Prosaiker immer zusammenfaßt und daher auch dem Homer und überhaupt den Dichtern eben sowol als dem Lysias und Solon den Rath gibt, Freunde der wahren Weisheit zu werden; S. 277, 278.

40) Die Trennung der Dialektik von der echten Rhetorik, die Susemihl in dem Dialog findet, indem er beide nach den Kreisen ihrer Wirksamkeit scheidet, dürfte schwerlich haltbar sein, da beide sich zu einander verhalten, wie Inneres und Äußeres, Seele und Leib, und daher eine nicht ohne die andere sein kann. Einen höhern Zweck, als Gottgefälligkeit, die hier als der Rhetorik höchstes Ziel gesetzt wird, kann wol auch die Dialektik nicht haben. Worauf beruht denn aber die ganze hier so schön geschilderte Kunst der Seelenleitung anders, als auf Dialektik, und ist diese Kunst weniger nothwendig im belehrenden Gespräch, als in der öffentlichen Rede? Auch die Incongruenz, die Susemihl darin findet, daß der echten Rhetorik bald die wahre Schriftstellerei, bald die philosophische Mittheilung durch die Rede entgegengestellt werde, ist in der That gar nicht vorhanden, da die wahre Rhetorik nichts anderes als Dialektik in Worten, mithin selbst philosophische Mittheilung ist; erst beiden zusammen steht die Schriftstellerei als ein Bild der Rede und als Erinnerung für Wissende an früher Gelerntes gegenüber.

41) Diogenes der Laërtier, 3, 38.

42) Vita Platonis ed. Fischer, p. 76.

43) Haec de adolescente (Isocrate) auguratur Socrates; at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis; Orator c. 13.

44) Tennemann, System der plat. Phil., I, S. 118. Sein Zweifel gründet sich allein auf die Erwähnung der ägyptischen Götter Thamus und Theuth, woraus hervorgehe, daß Platon, als er den Phädros schrieb, schon in Ägypten gewesen sei; auch sonst kommen Anspielungen auf dies wunderbare Land vor, wie namentlich auf den langen und beschwerlichen kanobischen Nilarm, den die Schiffer euphemistisch oder ironisch den süßen Arm nannten, da er eigentlich der bittere heißen sollte; S. 257. Die Erklärung dieser viel besprochenen Stelle

liegt übrigens, wie Grauert (Lectionscatalog von Münster, 1830—31) nachgewiesen hat, lediglich in dem Beschönigenden und Begütigenden, was in einer solchen eigentlich das Gegentheil bezeichnenden Benennung enthalten ist. — Schleiermacher's Einwand gegen Tennemann, Platon habe, auch ohne in Ägypten gewesen zu sein, von ihren Göttern reden und dichten können, ist schwach, da gerade bei unserm Philosophen, mehr als bei vielen andern Schriftstellern, die Erfahrungen seines Lebens mit aller Frische auf den Inhalt und die Färbung seiner Schriften einwirkten und dadurch oft, auch wo andere Stützpunkte der Untersuchung fehlen, zu Schlüssen über ihre Abfassungszeit berechtigen.

45) Philolaos, S. 104. Auch in den Untersuchungen über das kosmische System des Platon (Berlin 1852), S. 85, nennt Böckh den Phädros seine erste Schrift.

46) Gesch. der griech. Phil., II, S. 162 fg.

47) Oeuvres de Platon, II, p. 232—240. Socher, Stallbaum und Hermann werden von Schwalbe völlig ignorirt, indem er sich auf die übereinstimmende Ansicht der ausgezeichnetsten Kritiker unserer Tage beruft.

48) O. F. Gruppe, die kosmischen Systeme der Griechen (Berlin 1851), S. 18.

49) Einleitung S. 76.

50) Mit Recht macht Stallbaum, der in seiner zweiten Abhandlung **De primordiis Phaedri Platonis** (Lips. 1849) den von der Überlieferung hergenommenen Beweisgrund der gründlichsten Prüfung unterwirft, darauf aufmerksam, wie ganz subjectiv und verkehrt Olympiodoros verfahre, indem er die allgemein verbreitete Sage, Platon habe in seiner Jugend Dithyramben gedichtet (Diogenes von Laërte, 3, 5), auf den Phädros beziehe.

51) S. 238.

52) Statt des unsinnigen: λόγον δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον bei Diogenes (3, 38) liest Stallbaum: λόγος δὲ πρῶτον γράψαι, sodaß das Zeugniß des Panaitios wegfiele und nur ein Gerücht übrig bliebe, das noch dazu sich wahrscheinlich auf die Periode der Lehrthätigkeit Platon's bezogen habe, aus welcher der Phädros allerdings das erste Werk zu sein scheine, später aber misverstanden worden sei. Auch wenn man dieser Annahme nicht beitritt, wird man doch auf eine so unverbürgte und so unvollständig und unklar überlieferte Sage nicht mehr Gewicht legen dürfen, als ihr aus andern Gründen zukommt.

53) Diog. v. L., 3, 63.

54) Ebendas. Daß von Zeitbestimmungen hier gar nicht die Rede sein kann, dafür zeugt auch, daß Einige mit dem Staate, Andere

sogar mit dem Timäos ihre Sammlungen anfingen, zwei Werke, die gewiß weder in alter noch neuer Zeit jemals für Jugendschriften Platon's gehalten worden sind.

55[a]) Diog. v. L., 3, 58.

55[b]) Vgl. Einleitung zum Lysis, S. 229 fg.

56) Der Widerlegung der von der Einführung des Lysias hergenommenen Gründe für die gewöhnliche Meinung widmete Stallbaum eine eigene Schrift: Lysiaca ad illustrandas Phaedri Platonici origines, Lips. 1851.

57) Unter den Titeln seiner Reden werden Lob- und Leichenreden, auch erotische Vorträge und Briefe erotischen Inhalts erwähnt; Dion. über Lysias, K. 3. Phot. bibl. cod, 262. Plut. X oratt., p. 835 sq. Mit Spengel (Artt. scriptt., p. 124—135) und Stallbaum anzunehmen, die erotische Rede des Lysias in unserm Dialoge sei einer jener von Dionysios erwähnten Briefe, ist mehr als mislich, da Platon, hätte er ihr Briefform geben wollen, dies wol irgendwie bestimmter angedeutet hätte. Überdies war zu des Lysias Zeit das Anfertigen von Briefen als rhetorischen Kunststücken noch nicht üblich, weshalb überhaupt gegen die Echtheit jener Briefe, die Dionysios allerdings schon gesehen hat, einiges Bedenken erwächst.

58) Brutus, K. 12.

59) Ähnlich, wie die Beweiskraft der von der Einführung des Lysias hergenommenen Gründe für die Abfassungszeit des Phädros, prüft Stallbaum auch die sich auf den Isokrates beziehenden in der Schrift: Isocratea ad illustrandas Phaedri Platonici origines, Lips. 1850.

60) Vgl. Anm. 43. Diogenes (3, 8) nennt ihn einen Freund Platon's.

61) Die beiden ältesten der noch vorhandenen Reden des Isokrates, gegen Kallimachos und Euthynoos, sind nicht vor 402 abgefaßt; Stallbaum, Isocratea etc., p. 9.

62) S. 257.

63) Über den Lysias, K. 13.

64) S. 272, 273.

65) K. F. Hermann, die Rede des Lysias in Plato's Phädrus, in den gesammelten Abhandlungen und Beiträgen zur classsichen Literatur und Alterthumskunde (Göttingen 1849), S. 1—21.

66) Einleitung zum größern Hippias, S. 49 fg.

67[a]) Sowol der Styl und Charakter der vorher erwähnten frühesten Reden des Isokrates, als auch des Cicero auf Aristoteles gestütztes Zeugniß (similiter Isocratem primo artem dicendi esse negavisse, scribere autem aliis solitum orationes, quibus in judicio uterentur) machen es glaubhaft, daß Isokrates erst allmälig von der gewöhnlichen Praxis der gerichtlichen Rhetorik zu einem höhern Standpunkte gelangt sei, sodaß die Weissagung des Sokrates, die auf den Isokrates, wie er

um 406 noch war, gar nicht einmal passen würde, nicht geschichtlich, sondern als eine feine, das spätere, tiefere Wesen des Redners anticipirende Lobeswendung zu nehmen ist.

67 b) In dieser Schrift finden sich so häufige, bis jetzt noch nirgends hervorgehobene Beziehungen auf den Phädros, daß dieser entweder dem Isokrates oder des Letztern Schrift (was mir wahrscheinlicher ist) dem Platon vorgelegen haben muß; nicht nur macht Isokrates, wie Platon, den sophistischen Rhetoren zum Vorwurf, daß sie sich nicht um Wahrheit kümmern, und setzt ihrer unwissenschaftlichen Technik die Philosophie entgegen (p. 292 Reisk.), sondern mehrmals wiederholen sich dieselben Gedanken in ähnlichen Worten und Wendungen; was Isokrates über das Verhältniß der Schrift zur lebendigen Rede sagt (p. 293), stimmt fast wörtlich mit Dem, was der Phädros darüber bringt (S. 275), überein; auch die an den Redner (p. 294) gestellte Foderung, bei der großen Mannichfaltigkeit des Lebens die Eigenthümlichkeit des einzelnen Falles und des Schülers zu berücksichtigen und nicht Alles nach allgemeinen Regeln und Systemen zuzuschneiden, ist ganz dieselbe wie die des Sokrates (S. 271). Freilich ist, was Isokrates Philosophie nennt, noch nicht die platonische.

68) Vom Vermögenstausch, §. 265—269. Wie jenem Redenschreiber im Euthydemos oder wie dem Kallikles im Gorgias, ist auch ihm die Philosophie nur eine für Jünglinge passende Gymnastik des Geistes, welcher der für das öffentliche Leben thätige Mann entwachsen sei; die Lehre eines Parmenides, Melissos, Empedokles sind ihm, wie dem xenophontischen Sokrates, unnütze Spitzfindigkeiten.

69) Mit der größten Achtung spricht Dionysios vom Isokrates; er findet in ihm die wahre, nicht blos theoretische, sondern auch praktische Philosophie (über Isokr., K. 4), vergleicht seinen Styl mit dem des Pheidias und Polykleitos (K. 3), sieht in ihm Platon's Wort, daß gegen ihn einst alle Redner Kinder sein werden, vollständig erfüllt (K. 12).

70) Vgl. Anm. 44.

71) Schon im Staatsmanne glaubten wir Spuren der ägyptischen Reise zu bemerken; Einl. z. Staatsm., S. 601.

72) Krische's von der verschiedenen Form der Psephismen vor und nach dem Archontenjahre des Eukleides, Olymp. 94, 2, hergenommenes Argument (S. 22) habe ich nicht erwähnt, da er selbst kein Gewicht darauf legt und zugibt, daß nicht sogleich mit der neuen Schrift die neue Form der Inschriften eingetreten sei.

73) S. 265.

74) Vgl. Einleitung zum Sophisten, S. 459.

75) Nach der feinen und richtigen Bemerkung von Groen v. Prinsterer (**prosopogr. Platonica, p. 118**).

76) Protagoras, S. 329.

77a) Phädon, S. 60.

77b) Der Fortschritt von der homerischen Weltanschauung, die Gruppe im Phädros findet (kosm. Systeme), bis zum heliocentrischen System, das in seinen spätern Werken hervortreten soll, wäre in der That erstaunenswerth und kaum begreiflich; aber schon Buttmann hat bemerkt, daß von dem homerischen Krystallhimmel im Phädros gar nicht mehr die Rede ist, sondern der Rücken des Himmels nur der obere, ätherische Luftraum sein kann, jenseits dessen, vielleicht in einem noch reinern Äther, die reinen Formen der Dinge wohnen, wobei überdies zu bemerken ist, daß bei dieser ganzen Vorstellung von dem Überhimmlischen sinnliche Vorstellung und Allegorie ganz ineinander laufen, auch das jenseits des Weltraums liegende Unbegrenzte der Pythagoreer, wie Böckh annimmt, mit einwirken mochte. Philolaos nahm in dem oberſten Raume des die Welt umgebenden Himmels die Elemente in ihrer Reinheit an (Böckh, S. 94), eine Vorstellung, die Platon vergeistigte. Mit einem festen Himmelsgewölbe erscheint das Hinausfahren der Götter und Seelen über den Himmelsrücken schwer vereinbar. Die in der Mitte thronende Hestia ist auch gewiß nicht die Erde, die nie so heißt, sondern das Centralfeuer des Philolaos.

78) Auch Hegel (Gesch. der Phil., Bd. 14, S. 189) beurtheilt die platonischen Mythen, von denen wir an einem andern Orte im Zusammenhange handeln werden, nicht ganz gerecht, wenn er in ihnen die Ohnmacht des Gedankens sieht, der sich für sich noch nicht festzuhalten wisse, und in ihrer sinnlichen Gestalt, die doch oft nichts als eine ätherische Hülle der höchsten Wahrheiten ist, eine Verunreinigung des Gedankens findet.

79) Wenn Hermann annimmt, Platon habe bei seiner Ideenlehre die sophistischen Angriffe mehr umgehen als unmöglich machen wollen und deshalb die auf der Erde bedrohte Wahrheit lieber in überirdische Räume geflüchtet, als unter der Spreu des Irdischen nachgewiesen, so dürfte eine solche Annahme doch des großen Philosophen wol nicht würdig sein.

80) Allerdings drückt sich Sokrates S. 266 über die Bezeichnung Dialektiker fast so aus, als habe er selbst soeben das Wort im Laufe des Gesprächs erfunden; doch kann die Wendung auch füglich auf den neuen Sinn bezogen werden, den Platon zuerst mit dem Worte verband.

81) Zwar tritt diese Dreitheilung im Phädon und Philebos, wie in den Einleitungen zu diesen Dialogen gezeigt werden wird, nicht hervor, wird aber desto entschiedener im Staate als ein Grundprincip der Ethik und Politik wieder aufgenommen.

82) Philolaos, S. 104 fg.

83) Böckh z. Philol., S. 94 fg.

84) Freilich vermischt Platon jene Vorstellung phantastisch mit fremden Zusätzen, indem er an die Stelle der zehn Sphären die zwölf großen Götter der herrschenden Volksreligion setzt, ihnen aber doch Prädicate gibt, die ganz mit Dem, was er im Timäos über die Sterne sagt, übereinstimmen.

85) Wie Krische (S. 114) den Widerspruch zwischen dem verbitterten und einseitig übertriebenen Urtheil über die größten Staatsmänner Athens, namentlich über den Perikles, im Gorgias, und zwischen der eben so milden als treffenden Art, wie hier der große Mann angesehen wird, verkennen kann, ist unbegreiflich. Aber die Meisten werden gewiß auch, ungeachtet des von Krische erhobenen Einspruchs, jene Milde viel lieber dem ruhigern und gemäßigtern Mannesalter, als der Jugend Platon's zuschreiben wollen, die bei ihm, wie wir in den Dialogen aus jener Zeit sahen, eben so schnell fertig mit dem verdammenden Worte war, wie bei so vielen mit Geist begabten Jünglingen.

86) Brandis führt Fichte und Schelling als glänzende Beispiele früher, selbständiger Reife und Originalität in der Philosophie an; indessen wurde Fichte in seinen ersten Versuchen, wie in der Kritik der Offenbarung, ebenso durch Kant bestimmt, obgleich er schon damals über ihn hinauszugehen strebte, wie Platon durch Sokrates. Dagegen steht der zwanzigjährige Schelling mit seiner Naturphilosophie, die gleich vollständig gerüstet ohne Vorgänger aus ihres Urhebers Haupte hervorsprang, allerdings ohne Gleichen in der Geschichte der Philosophie da; aber nie ist er doch so auf einen untergeordneten Standpunkt wieder zurückgegangen, wie Platon es würde gethan haben, hätte er wirklich mit dem Phädros angefangen.

87) Auch die vermittelnde Annahme von Brandis, daß manche der kleinern, sokratisirenden Dialoge noch vor dem Phädros verfaßt seien, reicht nicht hin, die Kluft, die zwischen ihnen und unserm Dialoge liegt, auszufüllen, zumal da doch auch der Protagoras noch ganz auf dem Standpunkte jener kleinern Dialoge steht.

88) Gastmahl, S. 206.

89) Daher wird sogar Gott in einem Ausdrucke, den Platon freilich selbst als mangelhaft und allzu dichterisch bezeichnet (S. 246), ein unsterbliches, lebendes Wesen genannt, dessen Seele und Leib ewig und unzertrennlich verbunden seien.

90) Daß im Phädon zuerst der Seele das Prädicat der Einfachheit mit klaren Worten beigelegt und philosophisch begründet wird, ist allerdings anzuerkennen; S. 78 fg. Darum kann auch ihr Wesen nur mit dem reinen Gedanken erfaßt werden; S. 66.

91) Phädon, S. 69.

92) Phädon, S. 78.

93) Susemihl glaubt aus dem Umstande, daß im Staatsmanne, wie im Phädon, die Unsterblichkeit des vernünftigen Seelenwesens, im

Phädros dagegen die des ganzen Seelenwesens gelehrt werde, mit mathematischer Sicherheit folgern zu müssen, daß der Staatsmann nicht älter als Phädros sein könne, sondern zwischen diesen und den Phädon treten müsse. Aber die Prämisse dieses Schlusses ist nicht richtig; denn die Stelle im Staatsmanne (S. 309) enthält gar nichts von einer Theilung des Seelenwesens, sondern die ganze Seele ist dort der unvergängliche Theil der menschlichen Natur im Gegensatze zu dem thierischen und vergänglichen, also dem Leibe.

94) S. 77.

95) Sehr sinnig ist die Vergleichung dieser Palinodie mit der des Stesichoros; denn auch diese betraf einen schönen und viel gefeierten Gegenstand, die Helena, von welcher er in einem frühern Gedichte, ganz im Einklang mit der ältesten Sage, gesungen hatte, sie sei, von Paris entführt, des trojanischen Krieges verhängnißvoller Anlaß geworden, wogegen er später der nachhomerischen Sage, die wir aus der Helena des Euripides kennen, folgend annahm, Helena sei nicht selbst, sondern statt ihrer ein täuschendes Luftbild nach Troja entführt worden. So war die Ehre der schönen Frau gerettet, gerade wie die zweite Rede des Sokrates eine Ehrenrettung des Eros ist. In dem Verhüllen des Hauptes bei der ersten Rede und dem Entblößen bei der zweiten mag eine Andeutung der Erblindung, welche den erwähnten großen Lyriker nach seinem ersten Gedichte getroffen haben soll, sowie der nach dem widerrufenden Gesange ihm wiedergeschenkten Sehkraft liegen.

96) Über die ursprüngliche Identität der Nymphen und Musen vgl. Voß zu Virgil's Ekloge 7, v. 21.

97) S. 242. Auch diese innere, selbständige Mantik, die in dem Dämonion liegt (s. die treffliche Auseinandersetzung Hegel's in der Gesch. der Phil., Bd. 14, S. 94 fg.), bildet einen der Grundidee des Dialogs entsprechenden Gegensatz zu der gewöhnlichen an äußere Zeichen oder doch an vermittelnde Menschen gebundenen Mantik.

98) Ein aufmerksamer Leser des Dialogs und unserer Erörterungen wird wol so wenig diese für den Phädros so höchst bezeichnenden Worte (S. 258), als das gleich darauf folgende liebliche Märchen von den Cicaden mit Schleiermacher überflüssig und zwecklos oder wol gar störend in den Zusammenhang eingreifend nennen.

99) Palamedes stand in der nachhomerischen Sage dem Odysseus gegenüber, wie die höhere und edlere Klugheit der gemeinen, praktischen Schlauheit; gerade so denkt sich Platon den Gegensatz zwischen dem feinen, echt philosophischen, wenn auch etwas spitzfindigen Dialektiker Zenon und einem Thrasymachos und Theodoros, bloßen regelrechten Praktikern ohne die Tiefe und den höhern Schwung, den nur die Philosophie verleiht.

100) Über Thrasymachos und Theodoros vgl. Westermann's Gesch. der griech. Beredtsamkeit, S. 41.

101) Vgl. Anm. 14. Ob die honigsüße Rede des Adrastos, die auch die Widerstrebenden zum Feldzuge gegen Theben mit fortriß, hier mit dem Einflusse, den Antiphon auf die Athener übte und namentlich bei der Einsetzung des aristokratischen Rathes der Vierhundert bewährte, verglichen werden soll, darüber wage ich kein Urtheil.

102) Kosmos, II, 17, 18.

103) Cic. de leg. I, 5; II, 2, 3. de oratore, I, 7.

104) Hierhin gehört, daß er bei dem übel verrufenen Epikrates (Aristophanes Ekklesiazusen, v. 71) in dem nicht minder berüchtigten Hause des Morychos abgestiegen war; vgl. Groen van Prinsterer, prosopogr. Plat., p. 114.

105) Das Bild von den beiden Rossen ist nicht ganz consequent durchgeführt, indem einerseits auch die Götter mit zwei Rossen fahren, andererseits einmal beide Rosse zusammen dem Wagenlenker widerstreben; S. 254.

106) Die Vergleichung der Athener mit Cicaden ist um so bezeichnender, da sie bis kurz vor dem Beginn des peloponnesischen Krieges goldene Cicaden als auszeichnenden Haarschmuck trugen; Thuc. I, 6.

107) Bei der zweiten Form der Begeisterung wird hier bestimmter, als vorher, wo die Sühnungen und Weihen keinem bestimmten Gotte zugeschrieben wurden, des den heiligen Mysterien vorstehenden Dionysos gedacht.

108) Hierhin gehört besonders das Wässerchen; S. 229.

109) Das Rhetorische der Rede des Lysias, worauf Sokrates ausschließlich aufgemerkt zu haben versichert, ist gewiß nicht mit Stallbaum auf die Fülle und Bedeutung der Gedanken, die nicht zur Aufgabe der Rhetorik gehören, sondern auf den Bau und die Verknüpfung der Sätze, die Eintheilung, mit Einem Wort, auf jene höhere Kunst der Rede zu beziehen, durch die sie ein geistig beseeltes Ganzes wird und die himmelweit von dem bloßen Abzirkeln und Feilen der Worte verschieden ist.

110) Das artige Epigramm des Midas kann in der Form, in welcher es Platon mittheilt, nicht blos vorwärts und rückwärts ohne Veränderung des Sinnes gelesen werden, sondern man kann auch mit jedem beliebigen Verse anfangen und wird immer wieder Dasselbe bekommen.

111) So in der Periode S. 238, an deren über alle Ufer tretendem Schlusse ich so wenig mit G. Hermann und Stallbaum das freilich überflüssige ἐῤῥωμένως weglassen, als das höchst charakteristische und trefflich zu ῥώμη passende νικήσασα in κινήσασα ändern möchte.

112) Parmenides von Karsten, v. 1—17.

113) Schon der Gedanke eines mit dem Wagenlenker zusammengewachsenen Zwiegespannes hat nichts Klares und Plastisches; später

wird das Bild ganz verlassen und es ist nicht mehr von Flügelrossen, sondern nur von dem bei dem Anblicke des Idealschönen keimenden, durch die Berührung mit dem Häßlichen aber dahinschwindenden Gefieder der Seele die Rede, bis später, bei der Schilderung der erwachenden Liebe, das frühere Bild wieder aufgenommen wird.

114) Hierhin gehört besonders die fast das Tollste im Kratylos überbietende Ableitung der οἰωνιστική von οἴησις, νοῦς und ἱστορία, S. 244.

115) Wie fein und echt attisch ist es doch, daß sowol Sophokles und Euripides, als Perikles und Antiphon nicht als strenge Tadler, sondern als milde, höfliche Zurechtweiser untergeordneter Künstler dargestellt werden, ja, daß Sokrates ihnen mehr Feinheit zutraut, als sich selbst und dem Phädros.

116a) Wie namentlich beim Hekatäos von Milet, worüber Creuzer, histor. Kunst der Griechen, S. 96 fg.

116b) Ähnlich reflectirten schon die Eleaten; so Parmenides, v. 60—73, 77—78 (Karsten). Nur war diesem seine höchste Einheit noch nicht das Sichselbstbewegende, sondern das ewig Unbewegte, sodaß bei ihm jene Schlußreihe sich nur auf das Nichtgewordensein des Einen bezieht.

117) Vgl. Anm. 77b.

118) Aristot. Metaph. 1, 5.

119) Den großen und schönen Gedanken Platon's, in welchem der Keim und die Vorahnung einer reinern Religion lag, wiederholt Aristoteles im Anfange seiner Metaphysik: „Das Göttliche kann nicht neidisch sein, Vieles aber lügen die Sänger" (Met. 1, 2).

120) Schon der Anfang der aristotelischen Rhetorik, wo diese als eine der Dialektik parallele Wissenschaft bezeichnet wird, ist ganz platonisch.

121) In einer von N. G. Ljungberg in Upsala mir und dem Übersetzer freundlich zugesendeten Schrift (**De linguae et literarum latinarum studiis, Upsalae 1852**) sucht der Verfasser nachzuweisen, daß Platon die Schriftstellerei nicht geringer geachtet habe, als die mündliche Rede. Er hat darin ganz recht, daß er sagt, das lebendige und beseelte Wort werde nicht schlechthin der schriftlichen, sondern auch der unphilosophischen mündlichen Rede entgegengesetzt; nur war nicht zu übersehen, daß doch nach Platon's Meinung die Darstellung der Dialektik lebendiger und wirksamer durch den mündlichen Unterricht geschieht, als durch das todte Schriftwort.

2. Zur Übersetzung.

1) Akumenos und dessen später (Kap. 50) erwähnter Sohn Eryximachos — derselbe, der im Gastmahl als Zwischenredner auftritt und

der auch im Protagoras (Kap. 7) einen Zuhörer abgibt — waren Beide namhafte Ärzte.

2) Zu Anfang der ersten Isthmischen Ode.

3) Die Entfernung von Athen und Megara betrug nach A. Gellius (N. A., VI, 10) über 20000 Schritt.

4) Des Korybantentaumels wurde auch am Schlusse des Kriton gedacht. Man vergleiche Anm. 14 zum Euthydémos und Anm. 7 zum Ion. Gastmahl, Kap. 32.

5) Ein auf dem Hymettos ostwärts von Athen entspringendes Flüßchen in Attika.

6) „Boreas die Oreithyia". Boreas entführte Oreithyia, die am Ilissos spielende Tochter des alten attischen Königs Erechtheus. Sowol Äschylos als Sophokles behandelten diese altattische Sage in einem Trauerspiel „Oreithyia".

7) Mancher unserer Leser erinnert sich vielleicht, daß diese berühmte Inschrift: „Kenne dich selbst" im ersten Alkibiades ziemlich ausführlich besprochen wurde.

8) Unter demselben Ahorn läßt Wieland (Aristipp. I, Br. 23) die schöne Lais mit dem Sokrates zusammentreffen. Auch Lucian (Amores, c. 31) erwähnt seiner, sowie Cicero (de orat., I, 7).

9) Da die hier besprochene Knabenliebe glücklicherweise, wenigstens in christlichen Ländern, allgemein als eine selten vorkommende, naturwidrige, höchst strafwürdige Verirrung betrachtet wird, so dürften wol die dem griechischen Leser verständlichen, dem deutschen aber auch in der Übertragung fremden, darauf bezüglichen Ausdrücke einiger Erläuterung bedürfen. Unter dem so großen Gute versteht also der Redner die Jugendblüte, unter dem Unheil die auf schöne Knaben gerichtete Liebeswuth.

10) Im andern Falle, wenn der um deine Gunst Werbende nicht dein Liebhaber, wenn er von der Liebeswuth nicht befallen ist.

11) Ταὐτά ist, mit den Zürchern, dem ταῦτα, welchem Hermann und Stallbaum den Vorzug geben, vorzuziehen.

12) „Erfülle aber ... zu sagen." Τοῦτο ... ποίησον· τῶν ἐν τῷ βιβλίῳ βελτίω ... ἑτέρᾳ ὑποσχέσει εἰπεῖν. Statt der gesperrten Worte liest Imm. Bekker und vor ihm schon H. Stephanus: ἕτερα ὑποσχέσθητι (mache dich anheischig Anderes zu sagen). Statt der nicht eben gewöhnlichen Form ὑποσχέσθητι schlägt Wex (de loco Platonis math., p. 38—43) das näher der von Stallbaum und den Zürchern beibehaltenen Lesart der Handschriften sich anschließende ὑπόσχες (laß es dir gefallen) vor. Wir haben nach der Lesart St.'s und der Zürcher übersetzt. ὑπισχνεῖσθαι heißt nicht blos versprechen, sondern auch, wie das lateinische profiteri, etwas von sich aussagen, sich für befähigt zu einer gewissen Leistung erklären, und daraus geht

auch die hier angenommene Bedeutung von ὑπόσχεσις hervor. Sokrates hat Zweierlei von sich ausgesagt, theils daß er Besseres als das von Lysias Gesagte gehört habe, theils daß er selbst Besseres über den von Lysias besprochenen Gegenstand zu sagen wisse. Ob vielleicht vor ἑτέρᾳ der Artikel τῇ einzuschieben sei, bleibe dahingestellt.

13) „Wie die neun Archonten." Nach Plutarch (im Leben des Solon) machten sich die Archonten beim Antritt ihres Amtes öffentlich und eidlich anheischig, die Gesetze treu zu beobachten und nimmer sich bestechen zu lassen, verletzte aber Einer von ihnen diese Verpflichtung, durch sein goldenes Bild in Lebensgröße dafür zu büßen.

14) Die aus Korinthos vertriebenen Söhne des Gewaltherrschers Kypselos gelobten ein goldenes Standbild des Zeus, würden sie dahin zurückkehren und zu ihrem vorigen Ansehn gelangen.

15) Daß sich hier Phädros auf das vom Sokrates zu Anfange des zweiten Kapitels Gesagte bezieht, liegt zu Tage. Die unergötzliche Sitte schlechter Lustspieldichter besteht darin, daß sie ihren Personen Das in den Mund legen, was wir eine Retourkutsche zu nennen pflegen, indem der von Hinz ein Dieb Gescholtene kurz darauf erwidert: Du bist selbst ein Dieb.

16) „Von der Lyder . . .". Im Texte steht „der Ligyer" und der Scholiast bemerkt dabei, daß das Volk der Ligyer (oder Ligurer, in Mittelitalien) so gesangliebend gewesen sein solle, daß nicht einmal in der Schlacht das gesammte Heer kämpfte, sondern ein Theil desselben den Kampf der Übrigen mit Gesängen begleitete. Scherzend leitet Sokrates den Beinamen der Musen λίγειαι von λίγυες ab. Dieses Wortspiels wegen glaubte der Übersetzer um so eher an die Stelle der Ligyer die Lyder setzen zu dürfen, da eine Tonart (νόμος) die lydische hieß.

17) „Indem die Scherbe anders fiel." Nach dem Scholiasten ein auf ein Knabenspiel sich beziehendes Sprichwort. Eine Knabenschar trennte sich in zwei Haufen; Einer stellte sich in die Mitte und warf eine auf den verschiedenen Seiten schwarz und weiß gefärbte Scherbe empor. Von der oben zu liegen kommenden Farbe hing es ab, ob die Schwarzen die Flucht ergreifen und die Weißen ihnen nachsetzen sollten, oder umgekehrt. Fiel also bei Erneuerung des Spieles die Scherbe anders als zuvor, so wurden die vorher Verfolgenden zu den Verfolgten. Dasselbe findet zwischen Liebhaber und Liebling, wenn jenes Liebe aufhört, statt.

18) Kap. 14. Bemerkst du nicht, meint Sokrates, indem er scherzend auf den eben eingeflochtenen, wahrscheinlich vom Platon selbst herrührenden Hexameter sich bezieht, daß meine Rede vom kühnen Dithyrambenschwunge zur Ruhe des Epikers sich herabgestimmt, daß die mich unwillkürlich fortreißende Begeisterung nachgelassen hat, daß ich also meine Rede schließen kann?

19) Vgl. Euthyphron, Kap. 2, Anm. 3; Vertheidigungsrede, 19, 31.

20) Vgl. Anm. 12 zur Übersetzung des Parmenides.

21) Er kannte diese Reinigung nicht, weil er sonst nicht erblindet, oder vielmehr bald wieder genesen wäre. Im Dialekte der äolischen Stadt Kyme, die unter andern ebenfalls die Ehre der Geburt des Homeros beanspruchte, bedeutete ὅμηρος blind; daraus und aus dem Umstande, daß er den Demodokos, den Sänger der Phääken, in dem er, wollte man wissen, sich selbst darstellte, blind aufführt, erwuchs wahrscheinlich die Sage von der Blindheit des hochgefeierten Dichters. Ob die Art, wie Platon diese Blindheit scherzend erklärt, diesem eigenthümlich ist, wagen wir nicht zu entscheiden.

22) Stesichoros aus Himera in Sikelien, ein berühmter lyrischer Dichter, der im 7. Jahrhundert v. Chr. lebte und ein hohes Alter erreichte, zog sich, wie viele alte Schriftsteller berichten, dadurch Erblindung zu, daß er viel Nachtheiliges von Helena sang, und erlangte durch eines seiner berühmtesten Gedichte, die Palinodie auf Helena, in welchem er selbst seiner Blindheit und des erwähnten Grundes derselben gedachte, das Licht seiner Augen wieder.

23) Kap. 12.

24) Sokrates denkt sich (Kap. 13) einen vielumworbenen Knaben, an den er seine Rede richtet.

25) Mit diesen Worten begann die vorhin erwähnte Palinodie des Stesichoros. Nicht Helena, dichtete in derselben Stesichoros, sondern ein Schattenbild derselben wurde vom Paris nach Troia entführt. Derselben Sage folgt Euripides in seiner noch vorhandenen Helena.

26) Eine der eben nicht glücklichen Ableitungen, deren Kratylos uns eine solche Fülle bietet. Οἰωνός ein einzeln fliegender, also ein Raubvogel (unstreitig verwandt mit οἶος allein), dann, wegen des Seltsamen der Erscheinung als Vorzeichen betrachtet, ein von den Göttern gesandter und die Zukunft vorbedeutender Vogel, gab der solchen Vogelflug deutenden Wissenschaft den Namen οἰωνιστική. Diese Wissenschaft, meint aber unser Etymolog, habe ursprünglich οἰονοϊστική geheißen, was von οἴησις (Vermuthung), νοῦς (Einsicht) und ἱστορία (Kunde) herzuleiten sei. Die Neuern machen mit dem langen ο (ω) sich breit, indem die Ältern diesen Buchstaben nicht kannten, da sie die Dehnung der kurzen Vocale ε und ο durch Verdoppelung derselben, wie auch wir noch jetzt, bezeichneten.

27) Derjenigen also, die redlich das Wahre, Schöne, Gute zu erkennen und auszuüben, und derjenigen, die jüngere Freunde ihrer Lieblinge dazu heranzubilden suchten.

28) Die ersten drei Gattungen desselben wurden gleich zu Anfang dieser Rede des Sokrates (Kap. 22) aufgezählt.

29) Wir konnten nicht wol umhin, die griechischen Ausdrücke beizu-

behalten, und erlaubten uns nur, für die Participien μυούμενοι und ἐποπτεύοντες in der Übersetzung die Substantiven zu gebrauchen. Wie so oft, entlehnt auch hier Sokrates den Mysterien den bildlichen Ausdruck, dessen er sich bedient. Bei den Mysterien und namentlich bei den eleusinischen, die hier Sokrates zunächst vor Augen hat, fanden, was wol auch bei den meisten geheimen Orden in unsern Tagen der Fall ist, mehre Grade der Weihe statt, je nachdem dem Einzuweihenden weniger oder mehr, oder die ganze Geheimlehre offenbart wurde. Diejenigen, welche den ersten Grad empfangen hatten — diesen hatten aber nach der hier vorgetragenen Lehre alle Menschen empfangen, „sonst würden sie", wie es im vorigen Kapitel hieß, „nie zu dieser Gestalt gelangt sein" —, hießen Mysten, die zum Anschauen des Heiligsten und Geheimsten Gelangten Epopten.

30[a]) Bei dem also der Eindruck nicht mehr ein frischer, demnach in voller Kraft sich äußernder ist.

30[b]) Schmachten von losmachten herzuleiten, hat wol ebensoviel für sich, wie Platon's Herleitung des Wortes ἵμερος (die Sehnsucht, das Schmachten) von μέρη (die Theile). Wenn man kein Übersetzergewissen hätte, würde man lieber dergleichen Herleitungen ganz unterschlagen.

31[a]) Kap. 21, Anm. 24.

31[b]) Unter Homeriden sind wol Diejenigen zu verstehen, welche zu Platon's Zeiten mit dem Vortrage und der Erklärung, vielleicht auch Nachahmung der homerischen Gesänge sich beschäftigten. Ihnen legt Platon ein paar, vielleicht von ihm selbst herrührende Verse in den Mund, in welchen sie uns in etwas muthwilliger Weise den Stichnamen mittheilen, den Eros unter den Göttern führt. Dort wird er statt Eros Pterôs (von πτερόν der Fittig, oder πτεροῦν beschwingen) — Flügler überträgt es Schleiermacher — genannt. Seiner Jugend und des daher rührenden Mangels an Einsicht wegen wird diese Bezeichnung der Liebe oder ihres Schutzgottes dem fingirten Knaben, an welchen Sokrates seine Rede richtet, lächerlich vorkommen. Ganz in homerischer Weise ist es übrigens, daß die Götter eine Person oder einen Gegenstand mit einem andern Ausdrucke bezeichnen als die Menschen.

32) Als schöpfend werden sie mit den Bakchantinnen verglichen. „Wie verzückt in nicht besonnenem Zustande auch die Bakchantinnen den Flüssen Milch und Honig entschöpfen", heißt es im Ion, Th. I, S. 21.

33) „In dem einen der drei olympischen Gänge". Sokrates bezieht sich hier sowol auf das im 29. Kapitel Gesagte, demzufolge der Philosoph erst durch ein dreimaliges, dem Streben nach Weisheit geweihtes Leben, also einen dreimal glücklich bestandenen Kampf, zum Olympos sich zu erheben vermag, als auch auf die Sitte bei den olympischen

Spielen, bei welchen ebenfalls der Ringer seinen Gegner dreimal zu Boden geworfen haben mußte, um als Sieger den Preis zu erlangen.

34a) Vgl. Kap. 20, Anm. 22.

34b) Eine von altersher vielbesprochene Stelle, deren Sinn jedoch kaum einem Zweifel unterliegt. Ägypten, welches unser Platon, wahrscheinlich kurz vor Abfassung dieses Dialogs, bereist hatte, verdankte bekanntlich seine ausgezeichnete Fruchtbarkeit dem Nilstrome und dessen Überschwemmungen und hieß daher ein Geschenk des Nils (δῶρον Νείλου). Eben deshalb hatte man auch Sorge getragen, durch Kanäle, Dämme ꝛc. dessen Fluten über Niederägypten noch mehr zu verbreiten und die Schifffahrt auf demselben zu erleichtern und abzukürzen. Zu den für die Schifffahrt beschwerlichsten und gefährlichsten Stellen gehört des Nils westlichster Bug oder Arm (ἄγκων), der deshalb nur bei sehr niedrigem Wasserstande befahren, sonst aber durch Beschiffung eines Kanals vermieden wurde. Ein auch sonst häufig vorkommender Volks- oder Matrosenwitz nannte nun diesen von den Schiffern gefürchteten, ihnen also herben, Bug den süßen, gerade so wie man den klippenvollen, stürmischen und sonach unwirthlichen (ἄξεινος) Pontos den wirthlichen (εὔξεινος) nannte. Diesen εὐφημισμὸς ἀντιφράσεως — wie Athenäos diese Ausdrucksweise nennt — findet man wol in allen Sprachen. Wir sagen: ein schönes Wetter, ein freundlicher Empfang, ein sauberer Gast, um das Gegentheil zu bezeichnen. Auch das sprichwörtliche fides Punica der Römer gehört hierher.

So sagt nun Sokrates: Du nimmst die vorgebliche Scheu angesehener Männer, Reden zu schreiben und herauszugeben, für baare Münze, da sie es doch, statt dessen sich zu schämen, für etwas Lobenswerthes und Ruhmverheißendes halten. Blieb es doch dir unbekannt, daß der süße Bug von dem herben (ἀπὸ τοῦ πικροῦ ἀγκῶνος) seinen Namen erhielt, daß er darum der süße genannt wurde, weil er für die Schiffenden ein herber ist. — Wir lesen und übersetzen nämlich unbedenklich mit Schneider (de nonnullis locis Platonicis, p. 16) πικροῦ statt des gewöhnlichen μακροῦ. Zwar führte der hier besprochene Arm auch den Namen des langen, aber nur wenn wir πικροῦ lesen, findet der vom Sokrates hervorgehobene Gegensatz statt. Auch der alte Erklärer Hermias sagt: ἐκλήθη γλυκὺς ἀγκὼν δυσχερὴς ὢν καὶ πικρὸς ὁ τόπος (er wurde süßer Bug genannt, weil die Stelle schwierig und herb ist).

35) Einer im griechischen Alterthum herrschenden Sage zufolge bedurften die Cicaden keiner Nahrung, sondern lebten blos vom Thau. Älian's Thiergesch., I, 20.

36a) Der Ilias (II, 361; III, 65) entlehnter Ausdruck.

36b) „Auf den Schatten des Esels". Sprichwörtliche Redensart auf einen der Aufmerksamkeit und der Rede nicht würdigen Gegenstand.

12*

Wenn übrigens der Scholiast eine Redensart, deren sich hier Platon bedient, von einem Kunstgriffe ableitet, dessen sich Demosthenes bedient haben soll, die erschlaffende Aufmerksamkeit der Richter, von denen er sprach, zu erregen, so macht er sich eines sehr in die Augen fallenden Anachronismus schuldig.

37) „schöner Kinder" d. h. schöner Reden. Vater oder Erzeuger einer Rede heißt unserm Platon nicht blos ihr Verfasser, wie Lysias (Kap. 38), sondern auch Derjenige, der zu ihrer Abfassung die Veranlassung gab. Sowol in dem einen als in dem andern Sinne kann Phädros der Vater schöner Reden heißen. „Denn ich glaube", sagt ihm Sokrates (Kap. 19), „unter den während deines Lebens verfaßten Reden verdanke man Keinem die Entstehung so vieler, wie dir, entweder indem du selbst sie vortrugst, oder Andere auf irgend eine Weise dazu nöthigtest."

38) Scherzend macht Sokrates den Nestor und Odysseus zu Verfassern von Anweisungen zur Beredtsamkeit. Mit dem greisen Nestor, von dessen Lippen die Rede wie Honig floß, wird der uns wohlbekannte Leontiner Gorgias, der ein Alter von 108 Jahren erreicht haben soll (Anm. 11 zur Einleit. zum Gorgias) verglichen. Thrasymachos aus Chalkedon wird in unserm Dialog noch einige mal erwähnt und tritt im Staate als Zwischenredner auf; der byzantinische Rhetor Theodoros aber ist nicht mit dem kyrenäischen Mathematiker dieses Namens, dem wir als Zwischenredner in den Dialogen: Theätetos, Sophist und Staatsmann begegneten, zu verwechseln.

39) So bezeichnet, wie der Scholiast bemerkt, Sokrates den uns unter Andern aus dem Parmenides bekannten Freund des Parmenides, den Eleaten Zenon.

40) Das geschah in Sokrates' erster Rede, Kap. 14.

41) Wie die deutschen Wörter, um nur einige mehrsylbige anzuführen: Leseesel, Rebelleben, oder die lateinischen Verse: Signa te, signa, temere me tangis et angis, oder der minder künstliche: Otto tenet mappam, madidam mappam tenet Otto (man nennt sie versus cancrinos, Krebsverse), sich vor- und rückwärts lesen lassen, so läßt sich auch die Aufeinanderfolge der Verse in der Grabschrift des Midas nicht blos umkehren, sondern wenn man die einzelnen mit den ihre jetzige Ordnung angebenden Ziffern bezeichnet, geben neben 4 3 2 1 auch 4 1 3 2; 2 3 1 4, 3 2 1 4 und 1 3 2 4 einen ganz guten Sinn.

42) „Schönerzeugtes" (καλῶν παίδων), eigentlich: schöner Knaben, aber in demselben Sinne, wie er oben den Phädros den Vater schöner Kinder (καλλίπαιδα) nennt. Vgl. Anm. 37.

43) Der hier hervortretende Ausgang eines Hexameters, sowie die im Original gebrauchte ionische Form θεοῖο, deuten die Beziehung auf eine homerische Stelle an, vielleicht Odyssee V, 193, oder VII, 38.

44) Seiner geschah in der Vertheidigungsrede (Kap. 4, Anm. 6) Erwähnung. Auch im nächsten Gespräche wird seiner gedacht; Phädon, Kap. 4, 5.

45) Als Erfinder der Rhetorik nennt Aristoteles die Sikeler Korax und Tisias. Cic. Brutus, c. 10.

46) Vgl. Anm. 39.

47) Vgl. Anm. 2 zur Übersetzung des Gorgias. Der gleich darauf erwähnte Likymnios war, nach dem Scholiasten, der Lehrer des Polos.

48) „Des Chalkedoniers", des oben (Kap. 43) erwähnten Thrasymachos.

49) Anm. 1.

50[a]) Richtig bemerken Ast und Andere, daß darunter der Rhamnusier (attischer Demos) Antiphon, der Lehrer des Thukydides, zu verstehen sei, so mächtig der Rede, daß nach ihm in irgend einer Kunst vorzüglich Tüchtige Rhamnusier genannt wurden.

50[b]) Andere lesen Tisias; doch scheint das weiter unten (Kap. 56) vom Lysias Gesagte für die von uns vorgezogene Lesart zu sprechen.

51) Die sprichwörtliche Redensart: „den Anwalt des Wolfes machen" heißt offenbar soviel als: auch die Gründe Desjenigen vortragen, der uns Unrecht zu haben scheint. So tritt z. B. in des Aristophanes Wolken ein Anwalt des Unrechts (ἄδικος λόγος) neben dem Anwalte des Rechts (δίκαιος λόγος), ein Vertreter der schlechten neben dem der guten Sache auf. Dem Charakter, welcher in den damals jedem Kinde bekannten Äsopischen Fabeln dem Wolfe beigelegt wird, verdankt wol die vom Sokrates angeführte sprichwörtliche Redensart ihren Ursprung.

52) Nicht dieser Unterredung, sondern der Untersuchung über die Kunst der Rede. Die Bemerkung, auf die hier hingedeutet wird, macht Phädros Kap. 42.

53) Ob das Wort merksam in der Schriftsprache vorhanden ist? Wie Dem auch sei, es ist vollkommen analog dem strebsam, arbeitsam, aufmerksam u. a. nachgebildet. Merken, soviel als dem Gedächtniß einprägen, ist bekannt; so kann also auch merksam Derjenige mit Recht genannt werden, der ein treues Gedächtniß besitzt. Ein guter Merks für: ein gutes „Gedächtniß" ist ein Provincialismus.

54) „Wir junges Volk". Unbedenklich nimmt der Übersetzer die Vermuthung Heindorf's für richtig an, der ἡμεῖς statt ὑμεῖς zu lesen vorschlägt. Theils pflegt Sokrates, wenn er einen Tadel ausspricht, gern mit attischer Urbanität sich selbst mit einzuschließen; theils liegt auch in dem νέοι, wenn der unstreitig schon bejahrtere Sokrates es zugleich auf sich selbst bezieht, etwas ungemein Drolliges.

55) Daß unter diesem Seherspruch des Ammon die im vorigen Kapitel mitgetheilte Äußerung des Thamûs (oder Ammon) über den von der Erfindung der Buchstaben zu erwartenden Vortheil oder Nachtheil zu verstehen sei, bedarf wol kaum der Erwähnung. Daß übrigens

hier nicht von der Erfindung der Buchstaben, bewirkt durch die Zerlegung der Sylben und Wörter in die sie bildenden Laute, sondern von der der Schreibekunst die Rede sei, geht aus dem ganzen Zusammenhange hervor.

56) Das Adonisfest, aus Syrien und Phönicien stammend, aber auch in Griechenland, vorzüglich in Athen, vor Allem aber unter den Ptolemäern in Alexandria feierlich begangen, war unstreitig astronomisches Ursprungs. Adon (der Herr) oder Adónis war ein Sinnbild der Sonne. Diese beschreibt die eine Hälfte des Jahres, nach dem ptolemäischen System, ihren Kreislauf um die Erde, größtentheils unter, die andere Hälfte größtentheils über den Äquator; bildlich ausgedrückt: Adonis verschwindet und wird wiedergefunden. So zerfiel nun das Adonisfest in ein Trauer= und in ein Freudenfest. Das Verschwinden drückte man sinnbildlich durch den Samen von Weizen, Fenchel und Lattich aus, den man in irdene, auch wol silberne Gefäße streute. Durch künstliche Wärme schnell hervorgetrieben, ging der beim Trauerfeste ausgesäete Samen beim Freudenfeste, dem des Wiederfindens, schon wieder in jenen Gefäßen, den sogenannten Adonisgärten, auf.

57) Vgl. den Anfang des 39. Kapitels.

58) Das Tadelnswerthe kann unmöglich in dem gar nicht näher angegebenen Gegenstande, sondern muß in der Art der Behandlung liegen. Diese ist aber durch den Namen Lysias zur Genüge angedeutet, bei dem, wie wir zu Anfange unsers Gesprächs an einer später wegen ihrer unlogischen Hohlheit scharf getadelten Redeprobe sahen, von Beweiskraft und Klarheit durchaus nicht die Rede sein konnte. Wie schon Stallbaum bemerkt, ist bei „ein Anderer" an einen eben so unklaren und verworrenen Redner zu denken, wie Lysias nach der Darstellung des Platon war. Deutlicher würde es durch ein dem ἄλλος hinzugefügtes τοιοῦτος werden. Statt καὶ μεγάλην τινὰ ἐν αὐτῷ βεβαιότητα ἡγούμενος ..., behauptet St. mit Bestimmtheit, sei εἶναι μεγάλην τ. ε. α. β. ἡ. zu lesen. Sollte aber nicht εἶναι füglich bei ἐν αὐτῷ ἡγούμενος ergänzt werden können?

59) Das Spielende (ἡ παιδιά) liegt nicht etwa in der Art, wie der Schriftsteller seinen Gegenstand behandelte, sondern das Niederschreiben selbst erscheint dem Sokrates nach Kap. 61 im Vergleich mit dem mündlichen Vortrage als ein geistreiches Spiel.

60) „Als der Genügsame". Wir haben hier die Worte ἄλλος ἤ weglassen zu müssen geglaubt, die uns durchaus sinnstörend erscheinen. Behalten wir sie bei, so lautet die Übersetzung: „Als ein Anderer als der Genügsame", worin eine Beschränkung liegt, während doch Sokrates sich die größtmögliche Fülle des Goldes, das heißt Dessen, worein er den wahren Reichthum setzt, der Weisheit, wünscht.

II.

Das Gastmahl
oder die Lobredner des Eros.

Einleitung.

Wie die beiden so selten gleichmäßig entwickelten Seiten eines tiefer ausgebildeten Menschenlebens, begeisterte Liebe zum Schönen und besonnenes Streben nach höherer Erkenntniß, sich zu lebendiger Wechselwirkung vereinigen müssen, um gemeinschaftlich sowol der Herrschaft des bloßen Sinnenlebens, als des einseitig reflectirenden, nach untergeordneten oder unwürdigen Zwecken strebenden Verstandes entgegenzutreten, und wie nur durch die Verbindung beider das höchste Gut verwirklicht werden könne, lehrte uns der Phädros. Er ließ uns nicht bloß durch den Schleier eines ebenso phantasiereichen als tiefsinnigen Mythos einige Blicke in das innerste Wesen der Einzelseelen, wie der Allseele thun, sondern schilderte uns auch das erste Erwachen der aus den Fesseln des Leibes emporstrebenden Menschenseele zu einem höhern Leben, indem sie, begeistert durch den Anblick der Schönheit und das Gefühl der Liebe, dessen Gegenstand das Schöne ist, sich ihrer ursprünglichen Herrlichkeit und ihres seligen Lebens im Reiche der Götter, sowie der einstigen Anschauung der höchsten Ideen erinnert. Wir sahen, daß dieser Dialog, mit welchem in Platon's wissenschaftlichem Leben eine neue Entwickelungsperiode beginnt, von dem Grundgedanken ausging, gegen einseitige und sophistische Verstandestheorien über Leben, Kunst und Wissenschaft, wie sie namentlich auf die redenden Künste damals einen so verderblichen Einfluß übten, und überhaupt gegen die Herrschaft des todten Buchstaben und willkürlich ersonnener Regeln und Systeme die Foderung der freiesten uud eigenthümlichsten Ausbildung der einzelnen Seele

durch Liebe zum Schönen und durch Philosophie, sowie die Pflege der aus beiden hervorgehenden, lebendigen, dialektischen Wechselrede geltend zu machen. Indem nun Platon dort den neuen und für die fernere Entwickelung seiner Philosophie so bedeutungsvollen Satz aufstellte, daß Liebe zum Schönen und die von derselben getragene Begeisterung die einzige Wurzel, wie jedes höhern und freiern Seelenlebens, so namentlich der Philosophie und der philosophischen Lehrthätigkeit sei, stellte er sich zugleich die Aufgabe, sowol das erste Erwachen und das schöpferische Walten und Wirken jener edlern Liebe in der Seele des einzelnen Menschen zu schildern, als auch ihren Ursprung, ihren Begriff und ihr letztes Ziel, im Gegensatze zu den beschränkten oder unsittlichen Vorstellungen, wie der ungebildeten Menge, so namentlich vieler vorgeblicher Weisheitslehrer seiner Zeit, einer genauern Betrachtung zu unterwerfen. Das psychologische Moment dieser Aufgabe fanden wir im Phädros mit unübertrefflicher Meisterschaft dargestellt; wir verfolgten das Entstehen und Wachsen der Liebe in einer zu Höherm geborenen Menschenseele, wie sie durch den schweren Kampf gegen die Sinnlichkeit sich immer mehr läutert und vergeistigt, zum reinsten Freundschaftsgefühl erhebt und in gleichgestimmten Freunden ein wetteiferndes Streben nach dem Schönen, Wahren und Guten, namentlich eine unvertilgbare Liebe zur Philosophie entzündet, die sich zunächst in einer auf das Wesen der Dinge eindringenden Dialektik und in dem lebendigen, zur gegenseitigen Anregung und Belehrung dienenden Wechselgespräche bethätigt. Aber über diese psychologische Entwickelung ging jener Dialog nicht hinaus, weil dessen nächster Zweck nicht eine allseitige Erörterung des Wesens der Liebe, sondern nur die Nachweisung ihres mächtigen Einflusses auf die Heranbildung des jugendlichen Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Streben nach dem höchsten Gute war. Deshalb wird dort weder der Begriff der Liebe genauer festgestellt und auf die ihm eigenthümliche Sphäre beschränkt, noch auch gezeigt, wie die Liebe Einzelner zu Einzelnen sich nothwendig zu der Liebe alles Guten und Schönen erweitern müsse, um jenen Begriff in seinem ganzen Umfange darzustellen. Aber auch, wie in der Seele des Einzelnen sich die Liebe stufenweise höher erhebt und

reiner ausbildet und wie ihre reifste Frucht die wahre Philosophie und die Erziehung der Menschen zu derselben ist, wird im zweiten Theile des Gesprächs mehr angedeutet, als nachgewiesen. Je ernster nun Platon in jenen für ihn so glücklichen Jahren seiner rüstigsten Manneskraft jenem von ihm selbst im Phädros aufgestellten Ideal einer fruchtbaren, philosophischen Lehrthätigkeit in dem Haine des Akademos nachstrebte, desto mehr mußte ihn tiefere Forschung zu der Vollendung der dort begonnenen Untersuchung hindrängen. Er sah, daß er, wollte er Das, was er selbst, im Gegensatze zu den meisten seiner Zeitgenossen, Liebe nannte, rein aufgefaßt und gegen alle Angriffe und Mißverständnisse gesichert wissen, die dort gewonnenen Ergebnisse nach einer doppelten Seite hin erweitern und ergänzen müsse. Denn zuvörderst war der Ursprung der Liebe, der dort noch ganz mythisch und symbolisch als Erinnerung an die in einem frühern Leben angeschaute himmlische Schönheit erschien, aus dem eigenthümlichen Wesen der Menschennatur zu erklären und so ihre innere Nothwendigkeit und Berechtigung zu begründen, was nur durch eine möglichst genaue Bestimmung ihres Begriffes geschehen konnte; sodann war aber auch ihre stufenweise Erhebung zu immer höhern Gegenständen und umfassendern Zwecken darzustellen und ihre Vollendung in der Philosophie, die dort mehr angenommen als eigentlich bewiesen war, als ein durch die Gesetze des Geistes und die Bestimmung des Menschen nothwendig gebotener Fortgang nachzuweisen. Beides that er in den wahrscheinlich nur wenige Jahre nach dem Phädros verfaßten herrlichen Dialog, der unter dem Namen des Gastmahls auf uns gekommen ist.

Wie eine tiefer eindringende Betrachtung der Werke großer Künstler, auch wenn wir mehre derselben in fast gleicher Vollendung vor uns sehen, uns doch bald unter allen Eins herausfinden läßt, in welchem die schaffende und gestaltende Kraft seines Urhebers auf ihrem Gipfel erscheint, so bezeichnet auch das Gastmahl den Höhepunkt der schriftstellerischen Thätigkeit Platon's und verdient vor allen andern Dialogen ein Kunstwerk im strengsten und vollsten Sinne des Wortes genannt zu werden. Denn gerade darin besteht der Zauber und die mächtige Wirkung, die es von jeher auf die Herzen empfänglicher Leser

geübt hat, daß es zugleich ein Werk der tiefsten Philosophie und der erhabensten Dichtung ist. Mag immerhin die reifste Frucht der platonischen Philosophie nicht in diesem Dialog, sondern in den Büchern vom Staate und im Timäos enthalten sein, gewiß steht durch das schöne Gleichgewicht zwischen Stoff und Form, durch die reiche und lebensvolle Plastik, durch die gleichmäßige Schönheit und Durchbildung aller Theile, Vorzüge, die allerdings auch andern platonischen Gesprächen, aber keinem in so hohem Grade zukommen, unser Gastmahl auf einer selbst vom Platon nicht wieder erreichten Höhe. Denn nirgends sind alle jene Elemente, welche diesen Werken einen so unvergänglichen Reiz verleihen, die frische und lebendige Charakterzeichnung, der fein abgestufte Fortschritt und die schöne Gliederung der Handlung, der reiche mimisch-dramatische Schmuck, die kunstvollste, harmonische Gestaltung des zwischen Poesie und Prosa auf zarter Grenzlinie schwebenden Ausdrucks, die Einflechtung erhabener und anmuthiger Lehrdichtungen, in so glücklicher Mischung vereinigt, zu so reiner Harmonie verschmolzen und so in allen ihren Theilen von der Idee der Schönheit durchdrungen und gesättigt. An die Stelle der philosophischen Entwickelung tritt hier eine plastische Darstellung sowol der höchsten Weisheit, als der ihr bald verwandten bald entfremdeten, untergeordneten Standpunkte und Meinungen, deren Vertreter als lebendige Gestalten, als charaktervolle, nach dem Leben gezeichnete Persönlichkeiten redend und handelnd neben und gegen einander auftreten; aber mit dieser naturwahren Charakteristik ist, wie bei den größten dramatischen Dichtern, zugleich jene typische Idealisirung der einzelnen Personen verbunden, durch welche sie als Träger von Ideen oder bestimmten Lebensrichtungen erscheinen, ohne dabei von ihrer scharf ausgeprägten Eigenthümlichkeit etwas zu verlieren. Nirgends steht die Handlung des Gespräches still oder schleppt sich auf steilen und ungebahnten Wegen mühsam dahin, sondern schreitet bis ans Ende in der raschesten Bewegung, in dem anmuthigsten Wechsel von Reden und charakteristischen Erzählungen mit immer gleicher Klarheit und Leichtigkeit fort. Nirgends finden wir hier jene lang ausgesponnenen dialektischen Erörterungen, oder jene oft zu behaglich ausgedehnten Reden voll

beschaulicher Betrachtung, an denen es den wenigsten Dialogen fehlt, sondern selbst da, wo Begriffe bestimmt und dialektisch entwickelt werden sollen, wie in der Rede des Sokrates, wird das philosophische Element durch die Lehrdichtung, die den Kern derselben bildet, und durch die in jedem Worte hervortretende charakteristische Persönlichkeit des großen Weisen, sowie durch die sinnige Einführung der anziehenden und poetischen Gestalt Diotima's, endlich auch durch das der Rede auf dem Fuße folgende Auftreten des genialen Alkibiades und dessen glänzende Lobrede auf seinen Lehrer, trefflich mit dem poetischen Bestandtheil des Dialogs ausgeglichen. Deshalb wird hier auch die Philosophie selbst, die überhaupt in Platon's reinsten Darstellungen kein für sich bestehendes, von dem übrigen Leben scharf abgesondertes Gebiet einnimmt, nur als die letzte, durch die Natur des Menschengeistes selbst gebotene Vollendung jenes höhern Seelenlebens aufgefaßt, das eine Frucht der echten Liebe ist, sodaß alle Seiten des vielgestaltigen Menschenlebens, die den Ideen des Wahren, Schönen und Guten nur nicht ganz entfremdet sind, entweder als Vorstufen oder als wesentliche Bestandtheile der Philosophie, dieser höchsten, lebendigen Einheit aller Wissenschaften und Künste, erscheinen. Hiermit hängt zusammen, daß die sonst in fast allen Dialogen so scharf hervortretende, directe Polemik gegen verkehrte oder einseitige Theorien von Sophisten oder andern Philosophen hier ganz zurücktritt und nur in den nach einander sich aussprechenden verschiedenen, zum Theil ziemlich sophistischen Ansichten über die Liebe in ganz objectiver Weise leise angedeutet wird; ja, die bedeutendsten Ergebnisse der vorsokratischen Systeme, nach deren Vermittelung durch ein höheres Princip Platon damals mit immer entschiedenerm Erfolge hinstrebte, werden hier nirgends, wie in den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Dialogen, ausdrücklich hervorgehoben oder mit eindringender Kritik beleuchtet, sodaß selbst an die Lehre der Pythagoreer, die ihn doch damals so sehr beschäftigte und deren mächtige Einflüsse wir schon im Phädros wahrnahmen, noch stärker aber im Phädon und Philebos hervortreten sehen werden, nur leise und vereinzelte Anklänge vorkommen. [1]) Endlich durchzieht den erhabenen Ernst der Gedanken und der Darstellung vom Anfang bis zum Ende eine reiche

Aber jenes, dem Platon so ganz eigenthümlichen, feinen Scherzes und jener lieblichen Ironie, die uns die Wahrheit des am Schlusse ausgesprochenen Wortes, daß der vollendete Tragödiedichter auch, vermöge der ihm verliehenen Kunst, Komödien müsse dichten können, in seiner allgemeinen Bedeutung, als Anerkennung der Verwandtschaft der erhabensten, philosophischen Weltanschauung mit dem heiter über das Leben dahingaukelnden Spiele der Ironie, in einem lebensvollen Bilde darstellt. Überall liegt der Schatz der tiefsten Erkenntniß gleich dem klaren Grunde eines spiegelhellen Sees von unermeßlicher Tiefe vor unsern Augen; wir sehen das höchste Ziel nicht nur der Philosophie, sondern jedes höhern und edlern Strebens; aber nirgends stört uns die Unruhe des angestrengten Kampfes und die Mühe des schwierigen Ringens nach diesem Ziele; ruhige, milde Harmonie in der reichsten und mannichfaltigsten Bewegung ist der Grundcharakter des wundervollen Kunstwerkes, das mit der reinen Schönheit der Göttergestalten der alten Kunst vor uns sich erhebt. So sehen wir hier in einem glänzenden Beispiel Platon's erhabenes Ideal, die Verschmelzung der höchsten Wissenschaft mit der vollendetsten Kunst, von ihm in einem Kunstwerke verwirklicht, dem keine Literatur eines andern Volkes in dieser Beziehung ein ähnliches zur Seite stellen kann [2]), und die Scheidewand auf einen Augenblick gefallen, welche sonst die Gebiete der Poesie und Philosophie scharf von einander trennt. Denn gewiß hat die Poesie, wenn man ihr nicht allzu enge Grenzen zieht, ein eben so gutes Anrecht auf dieses Werk, wie die Philosophie, und Platon's großer Gedanke, daß das Schöne mit dem Wahren vereint in der Vorhalle wohne, die zu dem höchsten und ewigen Gute führe, steht hier gleichsam verkörpert vor uns, in einer Vollkommenheit, die selbst den sonst der Philosophie des Platon wenig holden Wieland zu dem begeisterten Ausrufe nöthigte: „es ist eine Art von Poëm, wozu alle Musen beigetragen haben, und worin der Verfasser die ganze Fülle seiner Phantasie, seines Witzes und attischen Salzes, seiner Wohlredenheit und Darstellungskunst, wie aus Amaltheens unerschöpflichem Zauberhorn, auf seine Leser herabschüttet, ein mit größtem Fleiß ausgemeißeltes, polirtes und vollendetes Werk, von dem man zweifeln muß,

ob man darin mehr den Dichter oder den Redner, oder den Philosophen zu bewundern Ursache habe." [3])

Aber eben diese innige Verbindung des Poetischen und Philosophischen hat das Verständniß des Dialogs vielfach erschwert und über seinen Zweck und Grundgedanken die verschiedensten Urtheile hervorgerufen. Denn während Einige, einseitig von dem poetischen Element ausgehend, in der Charakteristik des Sokrates im Gegensatze zu seinen Gesprächsgenossen den Mittelpunkt und Zweck des Kunstwerkes gefunden zu haben glauben, halten sich Andere zu ausschließlich an das philosophisch-dialektische Moment, wie es namentlich in der Rede des Sokrates hervortritt, und setzen den Hauptzweck des Dialogs in die Entwickelung des Begriffes der Liebe und der aus der wahren Liebe hervorgehenden Philosophie; wieder Andere suchen, mit richtigem Streben aber ungleichem Erfolge, beide Ansichten mit einander zu vermitteln.

Zu der ersten Reihe von Erklärern gehört vor allen Schleiermacher [4]), der in der Schilderung des Philosophen, wie er als Mensch unter Menschen wandle und in seinem Leben das Bild der höchsten Weisheit darstelle, so weit diese überhaupt unter sterblichen Menschen dargestellt werden könne, die Grundidee des Dialogs findet und dabei so weit geht, die Lobrede des Alkibiades auf den Sokrates für den Gipfel und die Krone des ganzen Gespräches zu erklären. Ihm steht am nächsten Ruge [5]), der mit einer etwas erweiterten Auffassung jener Ansicht in dem Gastmahl ein schönes, sittliches und intellectuelles Leben anschaulich dargestellt und namentlich den Sokrates, theils unmittelbar durch seine eigene Rede, theils mittelbar durch die vorangegangenen Reden, in der vollen Schönheit seines Wissens, sowie durch die Lobrede des Alkibiades in der ganzen Schönheit seiner Bestrebungen geschildert wissen will. Dagegen möchte Socher, indem er leichtes Fußes über die wichtigsten Fragen hinweggeht [6]), es dahin gestellt sein lassen, ob Platon hier die Philosophie in Verbindung mit der Fröhlichkeit des Lebens zur Anschauung bringen, (was vielmehr die Aufgabe des xenophontischen Gastmahls ist) oder den Sokrates in seiner reinen Menschlichkeit darstellen, oder auch seine im Phädros zuerst aufgestellte Ansicht über reinere Seelenliebe weiter entwickeln wolle. Auch

Susemihl [7]) geht im Wesentlichen wieder auf Schleiermacher zurück, indem er als die Grundidee des Gastmahls die Darstellung des Philosophen in seiner Wirksamkeit im Leben, in der irdischen Unsterblichkeit, als eines praktischen Ideals im Glanze des Lebens, angibt; dabei hat jedoch diesen gründlichen Forscher die einseitige Auffassung des Grundgedankens nicht verhindert, auch den übrigen Theilen des Dialogs ihr Recht widerfahren zu lassen und über ihre gegenseitigen Beziehungen, sowie über ihr Verhältniß zum Ganzen ein gesundes und richtiges Urtheil zu fällen. Denn allerdings entspricht die Beschränkung der Aufgabe auf einen lediglich künstlerischen Zweck, auf die Charakterschilderung des Sokrates oder auch eines idealen Philosophen unter dem Bilde desselben, durchaus nicht der sonstigen Weise Platon's, dem die Charakterzeichnung so wenig, als den besten dramatischen Dichtern, der letzte und einzige Zweck irgend eines seiner Werke, sondern nur das wirksamste Mittel zu einem höhern Zwecke, zu der Darstellung des Waltens ewiger Ideen in der Welt der Erscheinungen ist. Überdies steht jener Ansicht, welche in der Rede des Alkibiades den Mittelpunkt des Gespräches findet, schon Das entgegen, daß diese manche Züge enthält, die zwar gewiß dem Bilde des wirklichen Sokrates entnommen, aber in dem Idealbilde eines von Liebe zu den höchsten Ideen erfüllten Philosophen, wie es die Rede des Sokrates aufstellt, nicht nothwendig enthalten sind. [8])

Den entgegengesetzten Weg scheinen zuerst die Neuplatoniker eingeschlagen zu haben; denn obgleich leider keiner ihrer Commentare über den tiefsinnigen Dialog auf uns gekommen ist, so geht doch aus mehren Erörterungen des Plotinos hervor, daß sie in der Idee der Liebe den Grundgedanken und in dem Mythos der Diotima von der Geburt und Natur des Eros den Kern des Gesprächs erblickten, in welchem sie aber nicht blos die Entstehung der Liebe in der menschlichen Seele und ihre in der menschlichen Natur begründete Nothwendigkeit, sondern auch das Geheimniß der Weltbildung, die Vermählung des formenden Schöpfertriebes der vom göttlichen Geiste ausströmenden Weltseele mit der wüsten und formlosen Urmaterie und die allwirksame Kraft der göttlichen Ideen des Guten und Schönen, symbolisch angedeutet fanden [9]); eine Ansicht,

welche in neuerer Zeit von A. Jahn wieder aufgenommen und ganz im Geiste jener Schule, weniger freilich in Platon's Sinne, durchgeführt und fortgebildet worden ist.[10]) Unter den übrigen Neuern, denen die philosophischen Erörterungen des Sokrates die Hauptsache, die andern Reden dagegen nur ein untergeordnetes Beiwerk sind, fassen Ast[11]), der in dem Dialog die echte Liebe als lebendige und unsterbliche Philosophie dargestellt findet, deren Zweck wahrhafte Tugendbildung, deren Gegenstand die unvergängliche, überirdische Schönheit sei, und K. F. Hermann[12]), dem nach Form und Inhalt die Krone des Ganzen die Rede der Diotima über Wesen, Ursprung und Zweck der Liebe ist, die Absicht Platon's ziemlich richtig auf. Aber freilich enthält Ast's Bestimmung, die überdies so allgemein gehalten ist, daß sie gar nicht das eigenthümliche Wesen unsers Dialogs ausdrückt und mit eben so großem Recht oder Unrecht auch als Grundidee des Phädros angesehen werden kann, weder für die übrigen Reden, noch auch selbst für die des Alkibiades, einen ausreichenden Grund. Hermann dagegen, obgleich auch aus seiner Erklärung die Nothwendigkeit der einzelnen Acte unsers philosophischen Dramas nicht klar genug hervorgeht, verkennt doch durchaus nicht die Berechtigung des poetischen Momentes, indem er in den übrigen Reden eben so viele niedere Stufen der Liebe dargestellt findet, die mit der geistigen Liebe unter einen gemeinschaftlichen Gattungsbegriff zusammengefaßt werden.

Unter den verschiedenen Versuchen, die beiden Seiten des Dialogs durch Aufstellung eines Grundgedankens, in welchem beide enthalten sind, miteinander zu vermitteln, erscheint der von J. L. Rückert[13]) am wenigsten gelungen. Nach ihm hatte Platon sich die Aufgabe gestellt, das Leben des wahren Philosophen und die wahrhaft philosophische Methode am Bilde des Sokrates darzustellen und durch den Gegensatz der falschen Methode in ein helleres Licht zu setzen, zu deren Gegenstande er die Liebe nur darum gemacht habe, weil die echte Liebe nach allem Schönen und Guten, also auch nach der Weisheit strebe, mithin eine der Philosophie verwandte Richtung sei. Diese Erklärung hat den doppelten Fehler, daß sie die beiden Hauptmomente des Dialogs nicht organisch verknüpft, sondern nur äußerlich zusammenstellt, sodann aber dem philosophischen Mo-

ment in einem Dialoge, in welchem Stoff und Form zur schönsten Einheit verschmolzen sind, nur eine formale Bedeutung beilegt und in ganz unplatonischer Weise die Methode vom Inhalte trennt. Hiermit hängt der seltsame Misgriff zusammen, in der Liebe, die doch aller Reden Anfang und Ende und der alle durchdringende Lebenshauch ist, nichts als ein mehr oder weniger willkürlich gewähltes Thema rein formaler Redeübungen zu erblicken, um an dessen verschiedener Behandlung die echte und schlechte Methode unterscheiden zu lernen; eine Auffassung, die an der Stelle unsers von einem lebendigen Geiste beseelten Dialogs nur ein todtes Gerippe zurückläßt. Denn wenn auch Rückert zugesteht, daß die Liebe wegen ihrer innern Verwandtschaft mit der Philosophie zum Gegenstande der einzelnen Reden gemacht sei und deshalb die namentlich von A. Jahn [14]) ihm gemachten bittern Vorwürfe der Oberflächlichkeit und des völligen Misverstehens der platonischen Philosophie nicht verdient, so bleibt doch bei einer solchen Ansicht das Band zwischen Liebe und Philosophie immer ein äußerliches und zufälliges, da sich ja einerseits auch wol andere Wege denken lassen, die zur Philosophie führen, andererseits nicht nachgewiesen ist, daß jede Liebe sich nothwendig dem Schönen und Guten, also auch der Philosophie zuwenden müsse. Aber nicht, weil die Liebe auch zuweilen nach Weisheit strebt, sondern weil sie ihrer innersten Natur zufolge nach derselben streben muß und die nothwendige Grundlage aller höhern Erkenntniß ist, bildet sie den Gegenstand aller Gespräche. Von dem Formalismus der Rückert'schen Ansicht hat sich auch Stallbaum [15]) nicht ganz frei zu erhalten gewußt. Er findet den Hauptzweck des Dialogs in der Nachweisung, daß weder Rhetoren, noch Sophisten, noch auch Dichter von dem wahrhaft philosophischen Leben einen Begriff, sondern nur schwankende und unwürdige Vorstellungen haben, die sie ohne alle Methode darstellen, daß dagegen allein der wahre Philosoph die Liebe richtig zu würdigen wisse und zugleich allein der vollkommene Erotiker sei, da er beständig von dem Triebe nach dem Göttlichen geleitet werde und sich durch vollendete Ausbildung der Seele und des Leibes die Herrschaft über alle äußern Dinge angeeignet habe. In dieser Zusammenstellung einzelner, allerdings in dem Dialoge vorkommender Gedanken

tritt kein fester, sie zu einem Ganzen verknüpfender Mittelpunkt hervor und, obgleich neben dem philosophischen Elemente der Begriffsentwickelung auch das poetische der Charakteristik anerkannt wird, so erscheint doch die Verbindung beider Seiten eben so wenig, als die der Liebe mit der Philosophie, durch eine innere Nothwendigkeit begründet; vielmehr kommt, da das Hauptgewicht, wie bei Rückert, auf die Darstellung der Form und Methode gelegt wird, weder der philosophische Inhalt des Gesprächs, noch auch die, doch nicht allein durch formale Zwecke bedingte Charakterzeichnung zu ihrem Rechte; das Verhältniß der Philosophie zur Liebe aber bleibt auch hier noch ein äußerliches, weil der Begriff der Liebe nicht, wie Platon verlangt, in seiner ungetheilten, auch ihre niedern Stufen in sich fassenden Einheit gefaßt und eben deshalb als die belebende Seele aller Philosophie, zu welcher sie durch ihre Selbstentwickelung und Selbstveredelung nothwendig werden muß, erkannt wird. Gewiß muß Rötscher'n[16]) das Verdienst zugestanden werden, den Dialog zuerst als ein organisches Kunstwerk aufgefaßt und eine tiefer eindringende, allerdings von einem einseitigen Gesichtspunkte ausgehende und den Platon oft weniger aus sich selbst als aus Hegel erklärende ästhetisch-philosophische Construction desselben versucht zu haben. Ihm ist das Gastmahl eine Darstellung der Selbstentwickelung des Eros bis zu seiner höchsten Spitze, dem geistbeseelten, philosophischen, in seinem Leben stets von göttlicher Geistesmacht getriebenen Individuum. In der That faßt diese Bestimmung alle Seiten und Beziehungen des Dialogs zusammen und verknüpft sie zu innerer Einheit; wir würden ihr deshalb lieber als irgend einer andern beitreten, wenn uns nicht der Weg, auf welchem Rötscher zu diesem Ziele gelangt, einigermaßen bedenklich vorkäme, und wenn er nicht bei dem Begriffe der Liebe noch ein wesentliches Moment ausgelassen hätte, nämlich das Streben derselben, sich über die Schranken der Individualität und Endlichkeit zur Allgemeinheit der Idee und zu unsterblichem Leben zu erheben. Nach dieser Seite hin ergänzen ihn Zeller[17]) und Brandis[18a]), indem jener im Gastmahl die Darstellung des Eros als des philosophischen Triebes oder des Strebens nach Darstellung des absolut Schönen, nach Einbildung der Idee in die Endlichkeit durch specu-

latives Wissen und philosophisches Leben, Dieser die Bestimmung der Liebe als des auf das Unsterbliche und Vollkommene gerichteten Triebes des Sterblichen und Unvollkommenen findet. Am treffendsten würde Schwegler's Behauptung, daß der Dialog die Aufgabe habe, den Begriff des Eros als den Grundbegriff der Philosophie, als das Theorie und Praxis in sich aufhebende Princip darzustellen, die beiden Elemente des Werkes zusammenfassen, wenn nicht auch sie noch zu einseitig das Moment der Begriffsbestimmung hervorhöbe und von der unhaltbaren Ansicht ausginge, daß die Rede des Alkibiades, welche die Praxis der Philosophie zur Erscheinung bringe, nichts enthalte als die Versinnlichung der in der Rede des Sokrates aufgestellten Theorie über den Eros [18b]).

Sowol wer die Charakterzeichnung, als wer die Entwickelung eines philosophischen Satzes für den Hauptzweck des Dialogs ansieht, verkennt nach zwei Seiten hin die ganz eigenthümliche, alle Theile unseres Kunstwerkes bis in das feinste Geäder durchdringende, unauflösliche Verschmelzung seines poetischen Elementes mit dem philosophischen. Denn einerseits bedurfte es zu einer Charakterzeichnung des Sokrates und der übrigen Theilnehmer des Gesprächs nicht einer so tief eindringenden philosophischen Erörterung, sowie diese wiederum einer so geflissentlichen und ins Einzelne ausgemalten Charakteristik der verschiedenen Gestalten, die doch nicht als bloße Personificationen gewisser nothwendiger Entwickelungsstufen der Liebe anzusehen sind, leicht hätte entbehren können. Andererseits wäre nicht einmal dem poetischen Elemente durch die Absicht, ein Lebensbild des Sokrates aufzustellen, vollständig genügt worden, da die Aufgabe der Poesie nicht blos die Darstellung des Charakteristischen ist; aber auch der philosophische Inhalt des Dialogs ist zu reich und umfassend, um sich in die Schranken eines einzelnen, wenn auch noch so fruchtbaren Satzes einengen zu lassen, sondern, wie in allen Dialogen aus Platon's reiffster Zeit eine größere Reihe von Erkenntnissen, gleichsam ein Inbegriff seiner Philosophie, wenn auch immer wieder aus andern Gesichtspunkten, zu einem Ganzen zusammengefaßt wird, so sehen wir auch hier, weniger in streng dialektischer Form, als in der verklärenden Plastik der Poesie, eine Totalität von höhern

Lebensanschauungen und bedeutenden Wahrheiten sich aus einem lebendigen Grundprincip entwickeln. Um nun beiden Seiten des Dialogs gleichmäßig gerecht zu werden, müssen wir, um einen zugleich poetischen und philosophischen Grundgedanken aufzufinden, um den sich wie um einen festen Mittelpunkt der ganze Kranz geistvoller Reden herumschlingt, zunächst auf die Darstellung des Eros selbst nach seinem Wesen und seiner wunderbaren Gotteskraft zurückgehen. Denn alle Reden kündigen sich selbst, der Aufgabe des Eryximachos gemäß, als Lobreden auf den Eros an; in seinem Preise, als des freundlichen Wohlthäters und Befreiers, Erneuerers, Erhalters und Beseligers der Menschheit, als des mächtigen Urhebers alles Schönen und Guten, als des immer thätigen Vermittlers zwischen Göttern und Menschen, klingen alle Reden zusammen und alle haben eben dadurch einen so zur Poesie hinneigenden Charakter, daß sie nicht von dem abstracten Begriffe der Liebe ausgehen, sondern den Eros als Person auffassen, gleichviel, ob er den Rednern ein Gott oder ein Dämon, Gegenstand des Glaubens oder sinnreiche Allegorie ist. Indem nun aber jede der auf einander folgenden Reden den Eros nicht nur von einer neuen Seite, sondern auch auf einer höhern Stufe darstellt, enthält allerdings die Rede des Sokrates den Schlüssel des ganzen Dialogs und stellt nach Inhalt und Form seine höchste Vollendung dar; aber sie steht nicht in einem absoluten Gegensatze zu den vorangegangenen Reden, sondern ist der Vereinigungspunkt aller in ihnen ohne Ordnung und Princip vorgetragenen und noch mit fremdartigen, allzu sinnlichen oder sonst der Größe des Gegenstandes nicht angemessenen Vorstellungen vermischten Wahrheiten; in ihr laufen alle dort angeknüpften Fäden zusammen, und das dort noch bald im Nebel unklarer Gefühle und Redensarten verschwimmende, bald an Überfülle oder Mangel leidende, bald vergröberte oder komisch verzerrte Bild des Eros tritt hier, von allen Auswüchsen und Entstellungen gereinigt, aus dem Reiche der Vorstellung zu der Sphäre der Erkenntniß erhoben, in seiner göttlichen Reinheit und in nackter, strenger Wahrheit uns entgegen. Während nun dieses Bild mit allen Zügen ausgestattet ist, die nach dem Volksglauben zu dem Wesen mächtiger, aber freundlicher Dämonen ge-

hörten, erscheint doch Eros zugleich als Träger einer der höchsten Ideen, die ein ganz neues Licht über alle Gebiete der Philosophie verbreitet; diese Idee ist die der Unsterblichkeit im umfassendsten Sinne des Wortes, mag dieselbe nun als Fortpflanzung der Gattung, oder als Fortdauer des Andenkens und Nachruhm, oder als Hingabe der Seele an das Ewige und Göttliche gedacht werden, wodurch diese an der Ewigkeit des Geistes Theil nimmt. Dieser Gedanke einer stufenweisen Mittheilung göttliches und unsterbliches Lebens, wie überhaupt an das Endliche und Vergängliche, so namentlich an die Menschennatur, ist die Seele unsers Gesprächs und bezeichnet in der Entwickelung der platonischen Philosophie einen höchst bedeutenden Fortschritt. In ihm allein kann der allumfassende Hauptgedanke des Dialogs liegen, nicht in dem Gegensatze der wahren und falschen Liebe, der in der Rede des Sokrates gar nicht betont wird, weil sie, von dem ungetheilten Begriff der Liebe ausgehend, in diesem keine Gegensätze, sondern nur verschiedene Stufen findet, eben so wenig in dem Siege der wahren Philosophie über die Sophistik, da jeder Sieg einen Kampf voraussetzt, der aber hier in der That gar nicht stattfindet. Hiernach glauben wir als den alle Beziehungen des Dialogs in sich fassenden Mittelpunkt die Darstellung des Eros als Vermittlers zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Idee und Erscheinung und als Ausspenders unsterbliches Lebens bezeichnen zu dürfen, wie er, auf die verschiedensten Naturen nach ihrer Eigenthümlichkeit wirkend, in Allen die Liebe zum Schönen und den zur Zeugung im geistigen wie leiblichen Sinne drängenden Trieb nach Unsterblichkeit weckend, alle Seiten des Menschenlebens beherrscht und allmälig zur Philosophie heranführt und Jedem die Unsterblichkeit verleiht, nach welcher er trachtet. Diesem Bilde des Eros, das am reinsten in der Rede des Sokrates, in denen seiner Vorgänger nur in flüchtig hingeworfenen Skizzen und gewissermaßen Vorstudien hervortritt, stellt nun, damit neben dem Wesen auch die Wirkung der Liebe nicht blos beschrieben, sondern plastisch dargestellt werde, die Lobrede des Alkibiades, als nothwendige Ergänzung, das Bild des Sokrates zur Seite, als des Menschen, welchem jede der beiden durch den Eros zu verknüpfenden Seiten, die rein menschliche nach ihrer

wunderbaren, sinnlich-geistigen Doppelnatur und die dem Göttlichen zugewandte, schärfer und charakteristischer ausgeprägt und beide eben durch die Kraft des Eros zu größerer Harmonie mit einander verbunden waren, als bei irgend einem andern Sterblichen. So ist das ganze Gespräch Das, was jede einzelne Rede sein will, im großartigsten Maaßstabe, ein vielstimmiger Lobgesang auf Eros, den freundlichsten aller Dämonen.

Mit der Frage nach dem Grundgedanken des Dialogs hängt nun eine andere so genau zusammen, daß wir schon in der bisherigen Erörterung ihrer hier und da vorausgreifend gedenken mußten, die Frage nach dem Zwecke jener Reden, die der Rede des Sokrates vorangehen, und nach ihrem Verhältniß sowol zu dieser, als zu einander und zu der Hauptidee des Ganzen. Die verschiedenen Gesichtspunkte, nach welchen die erste Frage beantwortet worden ist, hat meistens auch auf die Beantwortung der zweiten maaßgebend eingewirkt. Denn wer den philosophischen Inhalt entweder ganz in dem Charakterbilde des Sokrates aufgehen läßt, oder ihm doch nur einen formalen Werth zugesteht, wird leicht geneigt sein, jene Reden allzu sehr in den Schatten zu stellen und sie bald als Zeichnungen unsittlicher und fehlerhafter Lebensrichtungen, auf deren dunklem Grunde sich dann die Gestalt des Sokrates um so leuchtender hervorhebe, bald als warnende Beispiele verkehrter Methode und sophistischer Rhetorik zu betrachten, die alle in der trefflichen Dialektik des Sokrates ihre Berichtigung und Widerlegung finden. Wer aber das künstlerische Element über Gebühr hinter dem philosophischen zurücktreten läßt, wird in den an philosophischen Gedanken allerdings ziemlich armen Reden ein allzu üppig ausgeführtes, schmückendes Beiwerk erblicken und in ihnen höchstens eine Darstellung der unphilosophischen Meinung im Gegensatze zu der höhern Erkenntniß oder auch eine Zusammenstellung der Hauptsätze der vom Sokrates wie überall, so auch hier bekämpften Sophistik finden, wobei es aber doch immer einer so großen Breite und Mannichfaltigkeit von Reden und Gesprächen nicht bedurft hätte. Wer aber nach Vermittelung der beiden Seiten des Dialogs strebt und dabei bedenkt, daß Platon fast überall, wenn wir von der Rede des Lysias im Phädros absehen, auch in

die Reden von Sophisten und andern Gegnern des Sokrates einzelne bedeutende Wahrheiten einzustreuen liebt, der wird sich nicht entschließen können, diese zum Theil wirklich recht anmuthigen und geistvollen, ja glänzenden Reden entweder für überflüssiges Beiwerk, oder für bloße Beispiele falscher Lehre und Methode, oder überhaupt für an sich nichts bedeutende Folien der Rede und Schilderung des Sokrates anzusehen, sondern lieber in ihnen die, wenn auch noch in verschiedener Beziehung mangelhaften Anfänge einer höhern und reinern Ansicht von der Liebe, und Vorstufen zu der sokratischen Entwickelung des Liebesbegriffs erblicken und sie etwa mit einzelnen Tönen vergleichen, die in des Sokrates Rede zu einer großen Harmonie zusammenklingen. Aber auch unter Denen, welche von diesem Gesichtspunkte ausgehen, wird sich leicht, je nach dem vom Urtheilenden eingeschlagenen Gedankengange, eine gewisse Verschiedenheit der Auffassung hervorthun, indem Einige jene Reden ohne Weiteres für nothwendige Momente des Liebesbegriffs nehmen, sodaß jede von ihnen eine bestimmte Entwickelungsstufe der Liebe darstelle, Andere dagegen mehr den Gegensatz hervorheben, in welchem die in ihnen vertretenen Lebensrichtungen doch immer noch zu der des Sokrates und überhaupt zur Philosophie stehen, ohne sich deshalb zu einem geradehin verwerfenden Urtheil über sie hinreißen zu lassen.

Alle diese Ansichten haben unter den Erklärern des Platon ihre Vertreter gefunden. Zwar erkennt schon Schleiermacher eine gewisse Stufenfolge in den Reden an, indem er bemerkt, daß jede derselben einer jener verschiedenen Bestimmungen über die Liebe, die im Lysis vorkomme, entsprechen [19]) und indem er in ihnen, im Verein mit der des Sokrates, das Gebiet der Liebe in seinem ganzen Umfang dargestellt findet; aber er hebt dies Zugeständniß sogleich wieder auf und bestimmt ihren Zweck dahin, daß sie polemisch auf verkehrte Manieren hindeuten und den gewöhnlichen Vorstellungen über Liebe entsprechen, daß sie die Einseitigkeit Derer, die das rechte Wesen derselben nicht gefaßt haben, darthun, daß sie endlich nachweisen sollen, wie Sterbliches im Sterblichen nur Sterbliches und Vorübergehendes erzeuge. [20]) Somit werden sie dennoch wieder zu bloßen Gegensätzen oder Negationen der sokratischen Weisheit und zu

Bildern falscher und verkehrter Bestrebungen herabgesetzt. Noch schärfer geschieht dies bei Rückert, der in den fünf ersten Reden nichts als Beispiele falscher Methode und Darstellungen der bedeutendsten sophistischen Richtungen findet. Sonderbar genug ist es, wenn er dabei von dem Gesichtspunkte ausgeht, es könne sich in ihnen nur um die falsche Methode, nicht um fehlerhafte Meinungen über die Liebe handeln, da in der That gar keine Meinungen aufgestellt seien; als ob nicht jede Rede eine ganz bestimmte, noch dazu von den meisten ziemlich apodiktisch ausgesprochene Ansicht verträte! Noch wunderlicher aber ist der Einfall, mit welchem ihm allerdings schon Sydenham vorangegangen war [21]), daß die Redner, lauter zu jener Zeit allgemein bekannte und charakteristisch ausgeprägte Persönlichkeiten, von denen einige, wie Aristophanes und Agathon, sich an Ruhm und Bedeutung wol mit den größten Sophisten messen konnten, bloße Verkleidungen namhafter Rhetoren und Sophisten seien; eine Vermuthung, deren mangelhafte Begründung sich noch klarer bei der Besprechung der einzelnen Reden herausstellen wird. Nicht eben milder lautet Stallbaum's Urtheil, der in Inhalt und Methode nichts als Falsches und Verkehrtes in jenen Reden findet; er nimmt sie für thatsächliche Beweise, daß Rhetoren, Sophisten und Dichter nie einen richtigen Begriff der Liebe gewinnen und von derselben nicht in einer über die Mittelmäßigkeit sich erhebenden Weise reden konnten, und sieht in ihnen die Unfähigkeit unphilosophischer Männer versinnlicht, über die höchsten Wahrheiten passend und richtig zu denken und zu sprechen. Auch er findet die Reden wenigstens mit Anspielungen auf gewisse bekannte Rhetoren oder Weisheitslehrer durchwebt, was nur von einigen, und auch von diesen nur in dem Sinne zugegeben werden kann, daß sie in Form und Ausdruck die Redeweise einzelner, bewunderter und vielfach nachgeahmter Meister des Wortes copiren. Ansprechender erscheint Hommel's Vermuthung [22]), daß jede der fünf Reden eine der fünf Hauptrichtungen, in welche sich damals das schon seiner Auflösung zueilende griechische Leben gespalten habe, darstellen solle, sodaß Phädros den mythologischen, Pausanias den politischen, Eryximachos den wissenschaftlichen, Aristophanes den künstlerischen, Agathon den rein sophistischen

Standpunkt vertrete; aber, abgesehen von der nicht ganz richtigen Vertheilung der Rollen, macht diese Ansicht aus Platon's markigen Gestalten voll frisches Lebens todte Schemen und farblose Allgemeinheiten. Dabei ist indessen anzuerkennen, daß allerdings jeder der eingeführten Redner, ungeachtet oder vielmehr eben wegen seines so scharf ausgeprägten Charakters, zugleich auch eine allgemeine Lebensrichtung vertritt, wie ja überhaupt der Geist einer Zeit am besten an ihren hervortretendsten Charaktern erkannt wird. — Unter Denen, welchen die Seite der Begriffsentwickelung das Wesentlichste des Dialogs ist, gelangt Ast so wenig zu einer richtigen Würdigung jener vorbereitenden Reden, daß er sie mit der Rede des Lysias im Phädros auf gleiche Stufe stellt, während doch keine derselben auch nur annähernd eine so gemeine Lebensansicht vertheidigt, wie diese; denn selbst die des Pausanias, so fern sie noch der wahren Sittlichkeit steht, erhebt sich doch schon hie und da auf einen höhern Standpunkt und entspricht etwa der ersten Rede des Sokrates in dem genannten Dialog. Dagegen erkennt K. F. Hermann in den Ansichten der einzelnen Redner schon die Bezeichnung gewisser, niederer Stufen der Liebe an, die mit der geistigen, vom Sokrates vertretenen Liebe wenigstens unter demselben Gattungsbegriff zusammengefaßt werden müssen. Noch entschiedener erklärt Brandis die fünf ersten Liebesreden nicht für bloße Zerrbilder und Folien der Rede des Sokrates, sondern für die Vorbereitungen zu dieser auf der Stufe der Vorstellung. — Die Ansicht, daß die Reden eine wohl geordnete Stufenfolge nothwendiger Bestimmungen des Begriffes der Liebe bilden, deren zusammenfassende Vollendung dann die Rede des Sokrates enthalte, führt Rötscher am entschiedensten durch. Ihm ist der ganze Redencyklus eine Darstellung der Selbstentwickelung der Liebe und jede derselben bezeichnet eine bestimmte Stufe des Fortschritts. Denn während die Rede des Phädros die Liebe noch als ein Unentwickeltes, Mythisches, Elementares, als abstracte Allgemeinheit darstelle, entwickele sich in der des Pausanias diese Allgemeinheit zum Gegensatze des höhern und niedern Eros, so daß ihr Standpunkt der Dualismus, ihre Stufe die der Reflexion sei. Darauf trete bei Eryximachos die Liebe nicht mehr in einem äußern, sondern in ihrem immanenten Gegen-

satze auf, als fortwährende Selbstentzweiung und Wiederversöhnung, als allgemeines Naturleben, das überall aus dem Gegensatze zur Einheit zurückkehre; dies sei die Stufe des Pantheismus. Aristophanes endlich lasse das allgemeine Naturleben sich zum organischen Leben fortbilden, das wieder durch drei Stufen bis zu seiner höchsten Vollkommenheit als Geschlechtsdifferenz fortschreite, in welcher der elementare Proceß in den Gattungsproceß verwandelt und die höchste Stufe des organischen Lebens dargestellt sei. Auf dieser Stufe erschien nun Eros als der Trieb, der das Individuum zum Gefühl seiner ursprünglichen Natur zurückführe und sein endliches Wesen mit dem unendlichen Leben der Natur vermittle. Nachdem nun noch Agathon die der Sokratik unmittelbar vorangegangene Stufe der Sophistik auf die Spitze getrieben habe, weise die Rede des Sokrates in dem festen und streng folgerechten Gange ihrer Gedankenbewegung die Selbstentwickelung der Liebe zur Philosophie nach und zeige, wie sie überall im Sterblichen Unsterbliches erzeuge. Endlich bezeichne die Rede des Alkibiades die höchste Entwickelungsstufe des Eros, in welcher in dem Bilde des Sokrates der Begriff der Liebe mit allen seinen Schattirungen sich an einem Individuum sinnlich offenbare und der Philosoph in seiner ganzen Erscheinung, als das vollendetste Abbild der ununterbrochen in ihm waltenden Macht des Eros, das höchste Ideal verwirkliche; denn in dem geistbeseelten, göttlich menschlichen Individuum sei der Eros auf der höchsten Stufe der Vollendung angelangt und zu einer über alle Gegensätze erhabenen Einheit fortgebildet. Gewiß läßt sich gegen diese ganze Darstellung, wie gegen ihre einzelnen Bestimmungen, sehr viel einwenden, wie überhaupt ein wirkliches Verständniß des Platon durch das Hineintragen moderner Philosopheme, das namentlich in ihrer feierlich ernsten Anwendung auf des Aristophanes leicht dahinschwebende Scherzrede fast komisch wird, unmöglich gefördert werden kann; auch wird sich im Verlaufe unserer Entwickelungen ergeben, daß Rötscher in jeder einzelnen Rede mehr und Anderes gefunden hat, als in ihnen liegt und liegen kann. Dennoch bleibt ihm das Verdienst, zuerst darauf hingewiesen zu haben, daß die Grundidee des Gesprächs sich gleichmäßig durch alle seine Theile hindurch-

ziehe, daß in dem wundervollen Organismus desselben kein Glied überflüssig, sondern jedes an seiner Stelle nothwendig sei und daß der Fortgang des Gesprächs uns die Entwickelung dieses Organismus vom Unvollkommenen zum Vollkommenern in regelmäßig fortschreitender Stufenfolge darstellen müsse. Nach diesem Ziele strebte auch Fortlage [23]) in einer allzu wenig beachteten Jugendschrift, die, bei übersprudelnder Fülle einer oft unklaren und excentrischen Begeisterung, auch treffliche Gedanken, wie überhaupt über philosophische Gegenstände, so namentlich über die platonische Philosophie enthält. Er erkennt nicht nur an, daß in allen Reden viel Gutes und Wahres vorkomme, was dann in der des Sokrates bestätigt, durch eine tiefere Betrachtung gehoben und in ein helleres Licht gesetzt werde, sondern er weiß auch geschickt nachzuweisen, wie in der letzteren alle Fäden der vorangegangenen Reden zusammenlaufen und sich in einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte vereinigen. Wunderlich freilich klingt es, wenn in den Reden des Phädros, Pausanias und Eryximachos eine Darstellung der edlern Theologie, Jurisprudenz und Medicin gefunden wird, und wenn Aristophanes das altorgiastische Princip, Agathon dagegen nichts als die gespreizte Rednermanier der Sophisten vertreten soll. Dagegen hebt Schwegler, obgleich auch er wenigstens in den Reden des Pausanias, Eryximachos und Aristophanes einen stufenweisen Fortschritt anerkennt, wieder mehr die Seite des Gegensatzes zwischen der Sophistik und Sokratik hervor, indem er einerseits die Reden des Phädros und Agathon von jener Stufenfolge ausschließt und sie nur als Proben theils der Rhetorik des Lysias, theils der prunkenden Beredtsamkeit des Gorgias ansieht, andererseits aber jene drei bessern Reden von diesen zwei gehaltlosern gleichsam eingerahmt erblickt, und in allen doch nur den Gegensatz des gemeinen und sophistischen Bewußtseins zu dem philosophischen wiederfindet; eine Ansicht, die sowol wegen ihrer schwankenden Halbheit, als weil sie nicht alle Reden mit gleichem Maße mißt, mit Recht wenig Beifall gefunden hat. Am gründlichsten und richtigsten erörtert Susemihl das gegenseitige Verhältniß sämmtlicher Reden, weil er den allein richtigen Standpunkt entschieden festhält, daß der philosophische Trieb nur die höchste, keineswegs die einzig berechtigte Entfaltung des

Eros sei und daß der Dialog eben darauf ausgehe, alle, auch die niedrigsten Äußerungen desselben, als nothwendige Glieder im Organismus des Ganzen nachzuweisen, woraus dann erst das eigentliche Wesen und die Höhe der Philosophie hervorleuchte. Wenn er indessen den Gegensatz der fünf ersten Reden zu denen des Sokrates und Alkibiades vornehmlich darin setzt, daß in jenen die prunkende Theorie, in diesen dagegen die praktische Weisheit, sowol des vom Eros begeisterten Philosophen überhaupt, als namentlich des Sokrates, die Hauptsache sei, so ist dagegen zu bemerken, daß Theorie und Praxis in unserm Dialog, eben wegen seines überwiegend künstlerischen Charakters, nicht nach verschiedenen Seiten hin auseinander fallen, sondern in allen seinen Theilen unzertrennlich vereint sind, und daß überdies gerade in den fünf ersten Reden, etwa den sinnig heitern Mythos des Aristophanes ausgenommen, überwiegend der Standpunkt der gewöhnlichen Lebensansicht dargestellt und ohne eine tiefer eindringende Theorie überall nur von der Beziehung des Eros auf das praktische Leben, von seinem Wirken, statt von seinem Wesen geredet wird; ein Fehler, den zuerst Agathon einsieht, ohne ihn verbessern zu können.

Zur Begründung eines Urtheils bei unsern Lesern, ob und inwieweit wir sowol über die Grundidee des Dialogs als über das gegenseitige Verhältniß seiner Theile richtig geurtheilt haben, bedarf es einer weitern Erörterung über den kunstvollen Bau desselben und die meisterhafte Durchführung seiner Grundregel durch alle seine Verhältnisse und Abtheilungen.

Durch die Neuheit und Eigenthümlichkeit seines Plans und seiner ganzen Einkleidung unterscheidet sich das Gastmahl von allen übrigen Dialogen, und auch da, wo es in einzelnen Wendungen und Ausführungen an frühere Gespräche erinnert, ist denselben doch irgend ein neuer Zug aufgeprägt, wodurch sie mit dem Charakter des Ganzen in Übereinstimmung gebracht werden. Dies gilt namentlich von dem Eingange, der eine große Ähnlichkeit mit dem des Parmenides hat, sich aber doch von diesem durch mehre feine Beziehungen unterscheidet. Denn, wie dort das Gespräch des Sokrates mit Zenon und Parmenides, so werden hier die bei dem Mahle des Agathon gewechselten Reden in den Rahmen einer einleitenden, an unbekannte Zu-

hörer gerichteten Erzählung gefaßt; hier, wie dort, wohnte der Erzähler nicht selbst der von ihm mitgetheilten Unterredung bei, sondern erzählt von Andern Berichtetes nach; hier, wie dort, liegt zwischen dem Hauptgespräch und dem Bericht über dasselbe ein mehr oder weniger langer Zwischenraum, sodaß jenes gewissermaßen in eine bedeutungsvolle Ferne zurücktritt; hier, wie dort, ist in die einleitende Erzählung noch die Mittheilung eines andern kleinen Dialogs verflochten, dort zwischen Kephalos und den drei Verwandten unsers Platon, hier zwischen Apollodóros und Glaukon, der, wegen seiner Unbekanntschaft mit in Athen stadtkundigen Dingen und bei seiner geringen Vertrautheit mit der Philosophie, gewiß von jenem im Parmenides und dem Staate auftretenden Oheim Platon's verschieden ist[24]); so bildet hier, wie dort, die Einleitung eine doppelte Vorhalle, durch welche wir allmälig uns dem innern Heiligthum nähern. Andererseits aber ist hier Das, was in der Einleitung vorgeht, der Haupthandlung näher gerückt, als dort; nicht ein Zeitraum von mehr als funfzig, sondern von etwa zwölf Jahren, trennt das Erzählte von der Erzählung; Sokrates selbst, der dort schon als todt vorausgesetzt wird, ist hier noch unter den Lebenden, und Apollodoros, ein Spätling seines Unterrichts, steht ihm nicht weniger nahe als sein Gewährsmann Aristodémos; er ist bei seiner Erzählung nicht, wie Kephalos, erst das dritte, sondern das zweite Glied der vom Sokrates absteigenden Linie; ja, um seiner Mittheilung noch mehr Glauben zu verschaffen, beruft er sich auf das eigene, von ihm mehrmals eingeholte Zeugniß seines Lehrers, gleichwie auch Eukleides im Theätetos den von ihm niedergeschriebenen Bericht über die dort mitgetheilte Unterredung nach des Sokrates Mittheilungen nachgebessert zu haben versichert. Der nächste Bestimmungsgrund für diese Einkleidung mag für das Gastmahl, wie für den Parmenides, darin gesucht werden, daß beide eine bedeutende, gleichviel ob wirkliche oder dichterisch ausgeschmückte, Thatsache aus dem Leben des Sokrates berichten, während die meisten einer solchen Erzählung entbehrenden Dialoge auf ganz erdichteten Situationen zu beruhen scheinen. Dieselbe Rücksicht erklärt auch die kleinen Abweichungen beider Dialoge; denn während im Parmenides durch die größere Entfernung der Zeit und

die dadurch bedingte mittelbarere Weise der Überlieferung andeutet, daß hier mehr von einer schon verklungenen Sage, die sich in ihren Einzelheiten nicht mehr verbürgen lasse, als von einer wirklichen Geschichte die Rede sei, so weist die Einleitung zum Gastmahl darauf hin, daß jenes durch die Theilnahme des Sokrates verherrlichte und durch die geistvollsten Reden gewürzte Mahl zur Nachfeier des Lenäensieges des Agathon wirklich stattgefunden und noch längere Zeit nachher im frischen Andenken Vieler gelebt habe und vielfach besprochen und wiedererzählt worden sei, was überdies noch durch die Notiz bestätigt wird, daß Aristodemos es, wie dem Apollodoros, so auch dem Phönix, und dieser wieder Andern wiederholt erzählt habe. Und warum sollten wir bezweifeln, daß im Jahre 417 (Ol. 90, 4), wo, nach Athenäos [25]), Agathon im Wettkampfe der Tragöden den ersten Preis davontrug, wirklich eine Nachfeier des Sieges, an welcher Sokrates theilnahm, stattgefunden, und daß von den dort gewechselten Reden Platon, als er wenige Jahre nachher des Sokrates Schüler wurde, noch eine Tradition vorgefunden habe? Seiner idealisirenden und Gruppen, die nie in dieser Weise sich zusammenfanden, nach rein künstlerischen Zwecken zusammenstellenden Dichtung blieb ja, auch wenn sie an ein geschichtliches Factum sich anlehnte, noch immerdar ein weiter Spielraum, wobei zugestanden werden muß, daß chronologische Schwierigkeiten keinen der hier genannten Gäste, auch nicht den Alkibiades, unbedingt von der Theilnahme an jenem Mahle ausschließen [26]). Aber in beiden Dialogen dürfen wir, außer diesen mehr äußerlichen Motiven, für die Wahl des Eingangs wol noch einen andern, künstlerischen Bestimmungsgrund annehmen. Wie alles im Raume und der Zeit Entferntere unserer Phantasie in mildern Umrissen und sanftern Farben vorschwebt, so erscheinen hier die beiden wichtigen Unterredungen, deren Theilnehmer so bedeutende Männer waren, in der Erzählung in einem idealern Lichte; sie werden gleichsam in der Perspective angeschaut, und die reiche Handlung, wie sie namentlich im Gastmahl die Reden begleitet, tritt durch die epische Einkleidung klarer und schärfer hervor. Dazu kommt noch der künstlerische Vortheil, daß in beiden Dialogen der Hauptgegenstand durch den Contrast der Vergangenheit mit der Gegen-

wart, welcher der Erzähler angehört, noch mehr hervorgehoben wird; denn in beiden fällt das Hauptgespräch in eine bessere, reichere, strebsamere, die Erzählung dagegen in eine ärmere, verfallende, der Philosophie mehr und mehr sich abwendende Zeit, wie dies sehr fein schon dadurch angedeutet wird, daß, wie der sonst für Philosophie schwärmende Antiphon im Parmenides im vorgerücktern Alter sich lieber mit Pferdezucht abgibt, so im Gastmahl Apollodoros seinen wackern Freunden, die als Athener allerdings gern Reden hören und sich auch von der Philosophie wol gern erzählen lassen, übrigens aber praktische Geld- und Geschäftsmänner sind, und seiner Zeit überhaupt fast wie ein Prediger in der Wüste gegenübersteht. Wir wissen ja, wie im Anfange des peloponnesischen Krieges noch ein reges und fröhliches Leben in Kunst, Wissenschaft und Geselligkeit zu Athen bestand, das im Jahre 417, zu einer Zeit, wo der Friede des Nikias noch nicht gebrochen war, wo Sophokles, Euripides, Aristophanes die Bühne durch ihre Meisterwerke verherrlichten und neben ihnen soeben der freilich schon auf den Verfall hinweisende Agathon aufblühte, wo Sokrates im rüstigsten Lebensalter und auf der Höhe seiner Wirksamkeit stand, einen neuen Aufschwung nehmen zu wollen schien, wie aber am Ende des unglücklichen Krieges, in welche Zeit die Erzählung des Apollodoros fallen muß [27]), Alles unter der doppelten Last gehäufter Unfälle und zunehmendes Sittenverderbens zum Schlimmern herabgesunken war [28]). Wie nun aber die Plastik des Parmenides überhaupt von der des Gastmahls beiweitem übertroffen wird, so tritt auch Apollodoros als Erzähler nebst seinen Genossen viel charakteristischer hervor, als jener Kephalos. Ein schwärmerischer Anhänger der Philosophie, für die er mit dem glühenden, geringschätzig auf alle andern Richtungen herabsehenden Eifer eines etwa zwanzigjährigen [29]) Neophyten schwärmt, ein treuer Anhänger und Verehrer des Sokrates, dessen nahen Tod er im Phädon auf eine übermäßige, der harmonischen, aus stiller Wehmuth und freudiger Erhebung gemischten Stimmung der übrigen Theilnehmer der Unterredung nicht entsprechende Weise bejammert, ein strenger Sittenrichter und Selbstpeiniger, gehört er zu den Leuten, die leicht sich und Andern durch ihr ängstlich hypochondrisches Reflectiren über

ihren Seelenzustand und durch ihr eiferndes Verdammen alles Dessen, was nicht ihre Farbe trägt, zur Last fallen. Alles geht ihm im Sokrates auf; neben ihm verachtet er alles Andere, auch sich selbst; doch dringt mitten aus der übertriebenen Demuth ein Ton des Hochmuths, indem er, nach getreuer Schüler Art, seines Lehrers Wort vom Wissen des Nichtwissens kopirend, seinen Genossen, die ihn den Tollen nannten, zuruft, daß sie immerhin meinen möchten, er sei toll, da er selbst ja von ihnen wisse, daß sie es seien. So hat sein Bild fast die harten und aller Milde und Anmuth entbehrenden Züge eines Kynikers. Sollte nun Platon bei der, wenn auch nur flüchtigen Einführung dieses überspannten Sokratikers wirklich, wie Rötscher meint, gar keine Beziehung auf den Inhalt des Gesprächs genommen und den Eingang lediglich als einen zufälligen Rahmen behandelt haben? Sollte er mit dieser ganzen Einkleidung überhaupt, wie Susemihl annimmt, nichts weiter bezweckt haben, als viele Einzelheiten des Gastmahls, indem er aus der zweiten Hand darüber berichten läßt, leichter übergehen zu können? Gewiß hat er einem so in sich geschlossenen Kunstwerke, wie unser Dialog ist, keinen bedeutungslosen Eingang und keine Figur, die nur die Rolle eines Statisten spielen sollte, voranschicken wollen. Vielmehr wollte er an dem Beispiel des Apollodoros zeigen, daß Sokrates noch in seinem höhern Alter auf die verschiedensten Naturen denselben fast zauberhaften, zur Liebe und vollen Hingabe des ganzen Wesens zwingenden Einfluß übte, dem sich selbst der weltmännische Alkibiades nicht entziehen konnte, und daß, wie jede Liebe zuerst etwas Ausschließliches und Schwärmerisches hat, so auch jener trübe Jüngling, durch seine schon in so frühen Jahren ganz dem Sokrates und der Philosophie zugewendete Liebe, dieselbe Wunderkraft des höhern Eros an sich erfahren habe, von welcher die von ihm mitgetheilten Reden so viel zu sagen wissen. Vielleicht wollte Platon dabei auch noch eine feine Warnung vor dem unschönen Übermaße der äußern Strenge und Sprödigkeit, wie es in der Schule des Antisthenes überhand zu nehmen begann, anbringen.

Während nun Platon die Scenen seiner übrigen Dialoge, je nach ihrem verschiedenen Charakter, bald in die Säulenhallen der Gymnasien und Ringschulen, bald in die verschiedenen Räume

eines Privathauses, bald auch in die freie Natur verlegt, knüpft er unser kleines, philosophisches Drama in einer ganz neuen und eigenthümlichen Weise an die Darstellung eines durch sinnige Reden gewürzten und vergeistigten Mahles befreundeter, geistvoller Männer an. Mag nun Xenophon dem Platon oder dieser jenem in dieser oft und zuweilen geistlos genug in alter und neuer Zeit nachgeahmten Einkleidungsweise [30]) vorangegangen sein — eine Frage, die wir vorläufig auf sich beruhen lassen — gewiß konnte er keine wählen, die dem plastisch-poetischen Charakter und zugleich der Grundidee des Gesprächs mehr entsprochen hätte. Denn die heitere Fröhlichkeit, die über einem solchen auf einen engern und vertrautern Kreis beschränkten Trinkgelage schwebt, dessen Theilnehmer sich ein wenigstens während der sechs ersten Reden strenge beobachtetes Maßhalten zur Pflicht gemacht haben, ist gerade die rechte Stimmung, die zu Lobreden auf den Eros gehört, der ja, wo Dionysos weilt, nicht lange auszubleiben pflegt; zugleich bildet sich so am leichtesten und einfachsten eine künstliche, um eine Hauptperson geschaarte Gruppe heiter erregter Männer, deren jeder mit gleichem Behagen bald den Andern zuhört, bald das Seine nach besten Kräften zu der gemeinsamen Unterhaltung beisteuert, und nirgends darf jener belehrende Ton hervortreten, der für andere Räume und Veranlassungen paßt. Denn selbst Sokrates tritt hier weder lehrend im Kreise von Schülern, noch gegen Vertreter des Irrthums ankämpfend auf, er ist nur der allgemein geliebte und verehrte Mittelpunkt eines Kreises von Freunden, deren keiner, außer dem unbedeutenden Aristodemos, eigentlich sein Schüler genannt werden kann. So entwickelt sich eine Handlung voll rasches und reiches Lebens, die jedoch auch der Gegensätze und des Kampfes nicht entbehrt; aber der Kampf ist, wie bei den seligen Göttern des Olympos, nur ein heiteres Spiel, und aus dem Gegensatze stellt sich bald der Frieden und die maßvolle Harmonie wieder her. Die stillere Nachfeier jenes Sieges im Wettkampfe der Tragödiendichter, durch welche der damals etwa achtundzwanzigjährige Agathon rasch zu der Höhe eines weitverbreiteten Ruhmes sich emporgetragen sah, machte ein behaglicheres Zusammensein möglich; denn das am Tage vorher begangene Hauptfest war dem rauschendern Gelag gewidmet,

dessen Getümmel Sokrates sich gern entzogen hatte. Mild, geistig und harmonisch voll attischer Feinheit und Urbanität verläuft in dem Hause des gastlichen, leiblich und geistig wohlgebildeten, dabei mit einem zum fröhlichsten Lebensgenuß ausreichenden Wohlstande gesegneten Dichters der größte Theil des Mahles. Die Flötenspielerin, die bei Xenophon so wenig fehlt, als der Spaßmacher, der Citherspieler und die Tänzerin, diese unentbehrlichen Würzen athenischer Festmahle, findet hier keinen Platz; sie wird hinaus zu den Frauen verwiesen. Rasch eilt die Erzählung über das eigentliche Mahl hinweg, um nach dem Wegräumen der Speisetische behaglich bei dem Trinken zu verweilen, dem, nach alter frommer Sitte, Spende und Päan vorhergeht. Die sonst bei Trinkgelagen übliche Form des Wetttrinkens nach bestimmten, von einem dazu erwählten Trinkwart (Symposiarchen) festgesetzten Regeln [31]) wird hier aufgegeben und Jedem gestattet, nach Belieben zu trinken. Während bei Xenophon das Gespräch, obgleich eines gewissen Mittelpunktes nicht entbehrend, bunt und fast regellos durch einander wogt, bewegen sich hier alle Reden auf den Vorschlag des verständigen Arztes Eryximachos, der bedächtig für das geistige, wie leibliche Wohl seiner Freunde sorgt, um ein von Dichtern und Sophisten noch nicht verbrauchtes Thema [32]) und gerade wie sonst wol bei den Gelagen der Athener einzelne Theilnehmer in bunt durchkreuzender Reihenfolge mit wetteifernder Kunst Skolien zum Lobe großer Thaten und Helden abzusingen pflegten [33]), so redet hier Einer nach dem Andern in seiner Weise, aber in geregelterer Folge von der Linken zur Rechten, zum Lobe des Eros. Wie nun aber auf dem athenischen Theater die gewaltige, durch drei Tragödien bewirkte Aufregung und theilnehmende Leidenschaft durch das nachfolgende Satyrdrama gemildert und zugleich der strenge, tragische Ernst durch den Kontrast des parodirenden Scherzes noch mehr hervorgehoben wurde, so folgt auch hier, gerade in dem Augenblick, wo die Rede des Sokrates alle Gegensätze harmonisch ausgeglichen hat, ein jenem Satyrspiele ähnliches Nachspiel in dem Auftreten des trunkenen Alkibiades, wie er, durch den wüsten Lärm seiner draußen stehenden Gelagsgenossen und das Spiel der bisher fern gehaltenen Flötenbläserin angekündigt, wankend und auf seine Diener

gestützt und doch noch selbstbewußt in den Saal stürmt, wie er mit Agathon und Sokrates einen neckischen, leicht ausgeglichenen Streit beginnt, wie er, an die vor seinem Eintreten getroffene Übereinkunft der Mäßigung nicht gebunden, aus einer acht Kotylen fassenden Kühlschale trinkt und den Sokrates veranlaßt, dasselbe ihm nachzuthun, wie er dann durch den trefflichen Arzt sich doch allmälig wider zu dem geistigern Ton des bisherigen Gesprächs umstimmen läßt, indem er, statt des Eros, den Sokrates in einer Rede voll mimisch-dramatisches Lebens preist. Nachdem nun so dem Zwecke des Dialogs nach allen Seiten vollständig genügt ist, wird das Gespräch nicht etwa ruhig aufgehoben, sondern in einer den Kontrast des Komischen mit dem Ernsten noch bedeutend steigernden Weise durch das unaufhaltsame Eindringen der schon lange vor der Thür lärmenden Zechgenossen des Alkibiades abgebrochen; Alles löst sich in regellose Verwirrung auf, alle Gesetze der Mäßigkeit werden durchbrochen, aber mitten in diesem bunten Durcheinander halten sich, während einige der Mäßigern davoneilen, andere im Schlafe der Gewalt des Dionysos erliegen, die drei bedeutendsten Gestalten, der Philosoph nebst den beiden großen Dichtern, immer forttrinkend, lange aufrecht, bis endlich auch diese einnicken und Sokrates allein, wie vorher auf dem Kampfplatze der Reden, so hier auf dem der Becherschlacht, mit immer gleicher, auch durch des Weines reichlichen Genuß nicht gestörter Kraft seines rüstigen Körpers und stets selbstbewußten Geistes als Sieger zurückbleibt und am frühen Morgen, statt im Schlummer von seinen Genüssen auszuruhen, frisch und fröhlich nach dem Lykeion aufbricht, um sein schönes Tagewerk von neuem zu beginnen und erst am Abend sich die langentbehrte Ruhe zu gönnen. So hat sich vor uns das heiterste und treuste Lebensbild entfaltet; denn wie kein Menschenleben so rein durchgeführt wird, daß es nicht zuweilen durch eigenes oder fremdes Übermaß (ὕβρις) gestört und getrübt würde, wie aber doch dem selbstbewußtern und sittlichern Menschen die Harmonie des Maßes nicht auf die Dauer verloren gehen kann, so geht hier Sokrates, das Vorbild eines wahren und vollen Menschen, siegreich aus der Verwirrung hervor und bewahrt sich in derselben, ohne sich ihr durch die Flucht zu ent-

ziehen, seine besonnene Selbstherrschaft und unerschütterliche Geistesklarheit.

Nicht weniger neu und unserm Dialog eigenthümlich ist die Composition eines durch eine gemeinschaftliche Grundidee verbundenen Kranzes kunstvoller Reden, der sich ganz von selbst zugleich zu einem anmuthigen Wettstreite der Beredtsamkeit gestaltet. Zwar fehlt es auch in andern Dialogen, wie namentlich im Protagoras, Gorgias, Phädros, nicht an Reden und Gegenreden; aber im Protagoras, der sonst durch seinen heitern Ton und den reichen, plastischen Schmuck dem Gastmahl nahe verwandt ist, herrscht doch durchaus der rein dialogische Charakter vor, abgesehen davon, daß dort nur zwei Redner auftreten, und die Entwickelung eines einzelnen philosophischen Satzes tritt sogleich als Hauptzweck der Reden und Gespräche hervor; im Gorgias dagegen bilden die Reden des Kallikles und Sokrates einen scharfen Gegensatz und kämpfen mit bitterm Ernste gegen einander an, während hier durchaus das heiter friedliche Spiel der Poesie vorwaltet. Am nächsten steht auch in dieser Beziehung, wie in so vielen andern, unserm Dialog der Phädros; in beiden findet eine Art von Schaustellung der untergeordneten und der durch Philosophie veredelten Redekunst statt und der Gegenstand der Reden ist in beiden die Macht des Eros; aber dort fehlt die reiche Fülle und Mannichfaltigkeit von Charakteren, die wir hier bewundern, wo jede Rede der Abdruck einer voll und kräftig ausgeprägten Individualität ist. Dabei wird zugleich durch eingeflochtene, kürzere Gespräche, sowie durch die eigenthümliche Einkleidung des größten Theils der sokratischen Rede in die Form eines Dialogs zwischen der Seherin aus Mantineia und unserm Philosophen der dialogische Charakter im Ganzen aufrecht erhalten und zugleich praktisch bewiesen, was im Phädros theoretisch aufgestellt war, daß die wirksamste und der Philosophie entsprechendste Form der Rede die sei, welche durch Aufnahme eines dialogischen Elements die Erzeugung und Bildung der Gedanken am treuesten darstelle. Gewiß ist diese Mischung von Rede und Gespräch, wie wir sie im Gastmahl finden, die kunstvollste Form des Dialogs, die sich denken läßt, durch welche er zugleich am meisten sich dem Drama annähert; indessen ist Platon in seinen spätern Gesprächen, die alle mehr

einen ruhig belehrenden Charakter haben, auf diese Form der Einkleidung nicht wieder zurückgekommen. Wie nun aber durch alle dramatischeren Dialoge sich die mimische Darstellung einer begleitenden und das Gespräch anmuthig belebenden Handlung hindurchzieht, so schlingt sich ganz besonders hier der Faden einer solchen vorbereitenden, begleitenden und nachfolgenden Handlung charakteristisch um alle Theile des Gesprächs. In der vorbereitenden Handlung tritt uns besonders die anspruchlose Figur des kleinen Aristodemos entgegen, den Xenophon [34]) als einen Freigeist schildert, der nicht an die Vorsehung der Götter glaubt und deshalb weder betet, noch opfert, noch die Orakel befragt. Seiner nüchternen und zu übertriebener Einfachheit des Auftretens, wie er denn gleich dem Sokrates barfuß zu gehen liebte, hinneigenden Eigenthümlichkeit mochte dieses Verkennen aller in das Leben eingreifenden Göttermacht wol entsprechen; doch war er entweder dem Platon von dieser Seite gar nicht bekannt, oder er hat sich durch das herrliche Gespräch, zu welchem sein Unglaube den Sokrates veranlaßte, zum Glauben an das Göttliche bekehren lassen; in unserm Dialog wenigstens kommt davon keine Spur vor. Hätte Platon ihn wirklich noch auf jenem Standpunkte des Zweifels gefunden, so würde er schwerlich unterlassen haben, seine Rede auf den Eros, die er doch in seiner Reihe gehalten haben muß, hier mitzutheilen, da dann in ihr ein von allen andern Reden wesentlich verschiedenes Moment, nämlich des Freisinns in religiösen Dingen, auf eine ebenso anziehende als eine damals sehr verbreitete Zeitrichtung treffend bezeichnende Weise hervorgetreten wäre. Hier erscheint er nur als ein vielgetreuer Schüler seines Meisters, dem er überall wie sein Schatten folgt, persönlich unbedeutend und über das Maß bescheiden, wobei man ihn leicht übersieht, dabei schüchtern und etwas unbeholfen, weshalb er nicht ganz ohne Bedenken dem Sokrates zu einem Mahle folgt, zu dem er nicht geladen war und, als er sich nun plötzlich in dem glänzenden Kreise allein ohne den etwas zurückgebliebenen Sokrates sieht, unter dessen Schirm er, vom Agathon freundlich begrüßt und gern gesehen, eingetreten war, seine Verlegenheit nicht verbergen kann. Er gleicht dem Apollodoros an Sittenstrenge und unbedingter Hingabe an den Sokrates, ohne den geistigen Hochmuth desselben zu theilen.

So ist er einerseits ein Beweis, daß auch unbedeutendere und geistig wenig begabte, sonst aber treue Naturen durch einen Lehrer, wie Sokrates, zu einem höhern Leben emporgehoben wurden, andererseits eben wegen seiner Einfachheit ein passendes Organ der Überlieferung jenes Redefestes, an welchem er meist nur als Zuhörer Antheil nahm. Höchst bezeichnend ist ferner das Zurückbleiben des in seine Gedanken vertieften und darüber der ganzen Außenwelt leicht vergessenden Sokrates; gar seltsam sucht Fortlage das Motiv dafür in der Absicht, den guten Aristodemos zu nöthigen, ohne ihn in der Gesellschaft zu erscheinen, und ihn dadurch als guter Pädagoge von seiner Verlegenheit zu heilen; vielmehr weist dieser ohne Zweifel geschichtliche, wenn gleich vom Xenophon nicht überlieferte Charakterzug des großen Weisen hier sowol schon im Voraus auf die wunderlichen Dinge hin, die später Alkibiades darüber mittheilt und die ohne diesen Vorgang leicht den Zuhörern als Übertreibung erscheinen konnten, als er auch, als ein Zeichen großer geistiger Anspannung und tiefes Nachdenkens über ein bedeutendes philosophisches Problem, die erhobene, ganz von hohen und göttlichen Dingen erfüllte Stimmung vorbereitet, welche seine Rede durchdringt. In der Zwischenhandlung treten besonders zwei Punkte hervor. Der erste ist die Änderung der durch den Platz gebotenen Reihenfolge der Reden des Aristophanes und Eryximachos und die komische Veranlassung zu diesem Tausche, sowie später der darauf sich beziehende heitere Wortwechsel zwischen beiden Männern. Hätte Aristophanes mit dem heftigen Schluchzen, das ihn plötzlich in Folge einer Überfüllung befiel und am Sprechen hinderte, wirklich nur, wie Ast meint, auf die etwas lange und überladene Rede des Pausanias anspielen wollen, an der er sich wol den Magen verderben konnte, so hätte der geniale Dichter damit keinen feinen, attischen, sondern einen herzlich plumpen und bäurischen Witz gemacht, den man selbst jenem ungezogenen Lieblinge der Grazien, wie Wieland ihn nennt, nicht leicht zutrauen wird; vielmehr ist die Überfüllung lediglich, wie schon der Rhetor Aristides einsah [35]), eine Folge der allzu großen Hast, mit welcher er die Gaben des Dionysos zu sich nahm, die er schon am vorigen Tage bis zum Übermaß genossen hat. Mit der Einflechtung

dieses ebenso komischen, als für den Freund und Verehrer jenes heitern Gottes charakteristischen Intermezzo mag nun immerhin Platon auch noch, wie K. F. Hermann annimmt, die Nebenabsicht verbunden haben, die Eigenthümlichkeit des trefflichen Arztes, der für alles sofort Rath weiß und sich dessen auch mit jener seinen Fachgenossen eignen wichtigen Miene gern berühmt, noch mehr hervorzuheben, wobei es von fast komischer Wirkung ist, daß er, der in seiner Rede Maß und Harmonie mit so schönen Worten preist, gegen das kleine Übel doch sehr drastische und gewaltsam wirkende Mittel anwendet, worauf ihn auch Aristophanes in einem witzigen Scherzworte aufmerksam macht. Zugleich gewährt die durch diesen Zwischenfall veranlaßte Änderung der Reihenfolge den Vortheil, daß, während der Zufall des Platzes anfänglich eine bunte Reihe zwischen den mehr dichterischen Naturen eines Phädros, Aristophanes und Agathon und den prosaischern eines Pausanias und Eryximachos zu Wege gebracht hatte, nun, während die in engster Beziehung zu einander stehenden Reden des Arztes und des Komödiendichters nach wie vor, nur in umgekehrter Ordnung, miteinander verbunden bleiben, die beiden Dichter dicht aneinander rücken, wodurch der Gegensatz der alten körnigen und kräftigen Komödie, die damals gerade auf ihrem Höhepunkte stand, zu der bei Agathon schon in ein tändelndes Spiel mit weichen Gefühlen und lieblich tönenden Worten ausartenden Tragödie in das hellste Licht tritt. Der zweite Punkt ist das kurze scheinbar ziellose Gespräch, das Sokrates mit dem Agathon anknüpft, ehe dieser seine Rede beginnt, das aber bald auf des Phädros Mahnung abgebrochen wird, damit die von Allen sehnlich erwartete, glänzende Rede des Dichters nicht verzögert werde. Man hat gemeint, daß Sokrates sich nur deshalb auf dies Gespräch einlasse, um die Rede des Agathon, deren Gehaltlosigkeit vorauszusehen war, wo möglich zu hintertreiben; eine wunderliche Annahme! Denn wie hätte er doch sich anmaßen dürfen, eigenmächtig die einmal angenommene Redeordnung aufzuheben! Überdies ist ja des Agathon Rede ein ebenso nothwendiges als charakteristisches Glied unsers Redencyklus. Offenbar hat das kleine Gespräch keinen andern Zweck, als dem Agathon seine affectirte Verachtung der Menge, die ihn doch eben erst so hoch

geehrt hatte und auf deren Urtheil der eitle Dichter selbst so viel gab, heiter zu verweisen. Wie dramatisch endlich der Schluß ist und wie er viel mehr durch künstlerische, als philosophische Rücksichten motivirt wird, bedarf nach dem bereits Angedeuteten keiner weitern Ausführung. Außer der Rede und dem übrigen Gebahren des Alkibiades und außer dem Lärm seiner schwärmenden Kameraden sind die bedeutendsten Momente der Schlußhandlung die Bekränzung des Sokrates durch Alkibiades mit einem Theile der schon dem Agathon aufgesetzten Kränze und ihr komisch eifersüchtiger Streit über den Platz, der endlich damit endet, daß, nachdem früher Sokrates zur Rechten des Agathon gelegen und sodann Alkibiades zwischen beide sich eingedrängt hatte, Agathon auf des Sokrates rechte Seite hinübergeht und so wieder, wenn auch in umgekehrter Folge, sein Nachbar wird. Dies Alles, sowie schon vor dem Anfange der Reden der ironische Scherz des Sokrates auf des Agathon allbewunderte Weisheit, den dieser durch seine Anspielung auf des weisen Freundes beschauliches Nachsinnen hervorrief und dann mit einer feinen Wendung beseitigt, indem er den Dionysos zum Schiedsrichter anruft, wer von ihnen beiden der weisere sei, dies Alles deutet darauf hin, daß neben dem ruhmgekrönten Dichter auch dem Philosophen etwas von der Ehre des Tages gebühre, ja, daß des letztern Weisheit wol die des erstern überrage. Zugleich wird durch den erwähnten Platzwechsel dem Sokrates eine Lobrede auf den Agathon auferlegt, die aber mit Recht durch das Eindringen der Zechgesellen abgeschnitten wird, da sie doch nothwendig einen ironischen Charakter gehabt und nach den beiden letzten gewaltigen Reden nur einen matten und störenden Eindruck gemacht haben würde.

Eine Andeutung der künstlerischen Freiheit, mit welcher Platon nach seiner gewohnten Weise bald nie gehaltene Reden erdichtet, bald wirklich gesprochene in seinem Geiste und zu seinem Zwecke umdichtet, findet sich, wie Susemihl richtig bemerkt, auch hier in der wiederholten Erklärung des Aristodemos, daß er den Inhalt der Reden nur annähernd und mit Hervorhebung des Denkwürdigsten mittheile. Aus demselben Grunde werden einige unbedeutendere Reden ganz übergangen, die bei einem treuen historischen Berichte nicht hätten fehlen dürfen. Auch

hierin, daß dieser Reden wol gedacht wird, sie aber dennoch nicht mitgetheilt werden, sehen wir eine bestimmte Absicht; denn einerseits liegt darin die Andeutung, daß jene untergeordneten Standpunkte, auf denen namentlich die Reden des Phädros und Pausanias sich halten und über welche sich gewiß keiner der ungenannten Redner erhoben haben wird, bei der Menge immer die herrschenden sind, andererseits aber zeigt ihre Auslassung an, daß in den fünf mitgetheilten Reden in der That alle wesentlichen Gesichtspunkte für das Lob des Eros erschöpft seien. Indem nun diese geringern Redner zwischen Phädros und Pausanias eingeschoben werden, erhalten sie durchaus den ihnen gebührenden Platz; denn des Phädros Rede mußte als allen gemeinsame Einleitung allen vorangehen; vom Pausanias an aber wächst die Bedeutung der einzelnen Reden so sehr, daß das Unbedeutende und Gehaltlose dort nirgends mehr eine Stelle fand. Nur wo dann die Rede des Aristodemos bleibe, könnte man fragen. Denn eigentlich hätte er nach der Ordnung der Plätze dem Eryximachos folgen müssen; dort aber blieb für ihn, nachdem dieser für den Aristophanes eingetreten war, kaum noch eine Stelle, wenn man ihn nicht, was nirgends angedeutet wird und auch aus Gründen, die keiner Erörterung bedürfen, ganz unpassend wäre, zwischen Aristophanes und Agathon einschieben will. Ob sich nun Platon dachte, der anspruchlose Mann habe unter solchen Umständen freiwillig sich des Wortes begeben, oder ob er vielleicht selbst den allzu Bescheidenen übersehen hat, mögen wir auf sich beruhen lassen.

Sowol der innere Zusammenhang der Reden, als auch ihre allmälige Steigerung nach Form und Inhalt wird schon dadurch angedeutet, daß jeder Redner mit einer Berichtigung seines Vorgängers beginnt und so zu erkennen gibt, daß er Neues und Besseres zu bringen gedenke. Dabei sind die Reden so kunstvoll zusammengestellt, daß wir sie leicht, je nachdem wir, von der des Alkibiades vorläufig noch absehend, des Sokrates Rede mit ihren Vorgängerinnen entweder zu einer größern Reihe verbinden oder sie von ihnen trennen, nach einem doppelten Princip in je drei oder zwei Gruppen abtheilen können. Im erstern Falle haben wir drei zusammengehörige Paare, deren jedes einen bestimmten, von den andern abweichenden Charakter

trägt. Denn Phädros und Pausanias stellen sich auf den einseitig ethischen, Eryximachos und Aristophanes auf den einseitig physischen, Agathon und Sokrates dagegen auf einen höhern, geistigern Standpunkt, jener auf den der Poesie, dieser auf den der Philosophie; wie diesem Eros der Urheber der Philosophie und alles höhern Strebens und Wirkens ist, so ist er jenem der Vater der Poesie und alles werkthätigen Hervorbringens. Anders gestaltet sich das Verhältniß im andern Falle; dann bilden die drei Reden des Pausanias, Eryximachos und Aristophanes einen Kern, der von denen des Phädros und Agathon wie von einer Schale umschlossen wird. Denn während bei diesen beiden die Form den Inhalt, freilich in sehr verschiedener Weise und mit sehr verschiedener Kunst, überwiegt, entwickeln die andern drei einen ganz positiven Inhalt, sodaß Pausanias am entschiedensten die Ansicht des gewöhnlichen Lebens und namentlich des athenischen Bürgerthums vertritt, während Eryximachos als Naturphilosoph sich kühn zu höhern Sphären erhebt und alle Reiche der Natur in den Kreis seiner Betrachtung zieht, Aristophanes endlich als Dichter durch seine poetisch-symbolische Auffassung natürlicher Acte und Triebe den ersten Anlauf zu einer reinern und geistigern Betrachtungsweise nimmt. Aber auch hier greift gewissermaßen wieder das Princip der Zweitheilung ein; denn indem Aristophanes und Eryximachos wesentlich zusammengehören, ist anzunehmen, daß Pausanias ungefähr auf gleicher Stufe mit den ihm vorangegangenen, ungenannten Rednern stand. Alle diese Gegensätze vereinigt dann Sokrates, ihr Einseitiges ergänzend, ihr Verfehltes berichtigend, ihr Wahres zusammenfassend, während des Alkibiades episch-plastischer Vortrag zu allen wahren und wesentlichen Sätzen aller Reden in der Charakterschilderung des großen Lehrers die praktischen Belege gibt.

Eine nähere Betrachtung der einzelnen Reden wird uns sowol den großartigen, auf das Gesetz einer stufenweisen Steigerung nach Inhalt und Form gegründeten Plan, als auch die hohe Bedeutung des Dialogs für die platonische Philosophie noch näher erkennen lassen.

Man kann die Rede des Phädros mit einem jener, aus bloßen Anrufungen der Götter bestehenden Proömien homeri-

scher Hymnen oder, wenn man will, mit einer Ouverture vergleichen, die mit dem eigentlichen Musikstück nur lose zusammenhängt, aber doch einigermaßen den Grundton desselben andeutet. Wir erkennen in ihr, wie in dem ganzen Auftreten des Mannes, jenen Enthusiasten, jenen halbgelehrten Vielwisser, jenen unersättlichen Freund geistreicher Reden und Redner wieder, wie er uns in dem nach ihm benannten Dialoge geschildert wird, und zugleich den Anhänger des eben so eitlen als gelehrten Hippias, in dessen Gefolge er im Protagoras erscheint. Hier, wie im Phädros, ist er ein Vater oder richtiger ein Geburtshelfer schöner Reden, denn von ihm geht der Vorschlag des Eryximachos aus, der das Fest der Reden einleitet; deshalb hält er es auch für seines Amtes, den Sokrates, als er einmal durch ein dazwischengestreutes Gespräch von der Geschäftsordnung abweicht, zur Ordnung zurückzurufen. Hier, wie dort, ist er besonders beflissen, sich als gelehrter Mytholog zu zeigen, der wol auch den alten Sagen, wie hier der vom Orpheus, als geistreicher Erklärer noch eine neue Seite abgewinnen kann und sogar einen Äschylos, wo dieser aus gewiß wohl erwogenen Gründen einmal vom Homer abweicht, der Faselei zu beschuldigen wagt. Auch kommen vereinzelte Anspielungen auf die sokratischen Reden im Phädros vor; die eben so geistlose als unsittliche, in der Rede des Lysias vertheidigte Ansicht, der er dort seinen Beifall zollt, hat er hier mit einer reinern vertauscht, indem er die Liebe wegen ihrer bildenden und erziehenden Kraft über alle irdischen Güter erhebt; auch daß er den Liebenden gottbegeistert nennt und seine Begeisterung, als die ursprünglichere, weit über die des Geliebten stellt, ist ein Nachklang Dessen, was dort über das Verhältniß beider zu einander gesagt wird. Aber viel hat doch die dortige Belehrung des Sokrates nicht auf ihn gewirkt; er hat die dort aufgestellte Elementarregel, daß der Redner zuerst von dem Gegenstande seiner Rede einen Begriff haben und geben müsse, sich nicht gemerkt und redet viel von den heilsamen Wirkungen des Eros, ohne sein Wesen zu kennen; denn daß er ihn, auf Hesiodos und wol noch ältere, mythisch-philosophische Theogonien [36]) zurückgehend, einen der ältesten, nicht auf dem Wege der Zeugung entstandenen Götter nennt, ist doch keine Erklärung, wie-

wol diese Vorstellung, durch welche der Gott sogleich in einem heiligen, geheimnißvollen Halbdunkel erscheint, nicht unpassend an der Spitze dieser Eingangsrede steht. Überall fehlt unserm Redner das geistige Band, das seine zusammengelesenen Notizen zu einem Ganzen verbinden könnte. Dabei verfällt er, indem er von der für sittliche Zwecke begeisternden Macht der Liebe spricht, in den gewöhnlichen Fehler der Jugend und des Volks, den Werth der Tugend nach den wenigen hervorstechenden Fällen großes Heldenmuthes und aufopfernder Selbstverleugnung zu beurtheilen, die besonders grell und glänzend in das Auge fallen, an sich selbst aber um nichts sittlicher sind, als jede andere, zu sittlichen Zwecken in sittlicher Gesinnung verübte und mit Hingabe irdischer Güter verbundene Handlung. So geht ihm die Tugend ganz in einer, noch dazu ganz einseitigen Tapferkeit auf; denn recht in der Weise der Alltagsmenschen aller Zeiten, besonders aber der vorchristlichen Zeit, nennt er es schimpflich, ein Unrecht nicht abwehren zu wollen oder zu können, ohne von dem sokratischen Satze, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun, eine Ahnung zu haben. Sein ohne Zweifel auf geschichtliche Verhältnisse griechischer Stämme anspielender Wunsch [37]), daß alle Staaten und Heere aus Liebenden bestehen möchten, faßt eben auch nur die Seite des opferfreudigen Strebens für Andere ins Auge. So wenig wir nun aus seiner Rede über das Wesen der Liebe erfahren, so tritt doch das Eine in ihr erfreulich hervor, daß er ganz im Geiste der alten Heldensagen, in denen sich jene reinere Zeit des griechischen Volkes, wo die Knabenliebe noch nicht eingedrungen war, abspiegelt, an der Liebe nicht das Moment der Sinnlichkeit, sondern das der Freundschaft hervorhebt und auch die Gattenliebe, von welcher Pausanias so geringschätzig spricht, in ihrem ganzen Werthe anerkennt. So bezeichnet die Rede den Standpunkt eines wohlgesinnten, aber unphilosophischen Mannes, der in unklaren Ahnungen von erhabenen Tugendidealen träumt und dabei, da ihm die Gegenwart nicht genügt, gern auf ferne, sagenhafte Zeiten zurückgeht; sie faßt die Liebe schon als ethische Macht und erhebt sich dadurch über die gemein sinnliche Lebensansicht; aber gerade wie die Tugend der Heroen, von denen jene alten Sagen erzählen, noch nicht von

allgemeinen und höhern, sondern von ganz persönlichen Zwecken und Gegenständen ausging, so erscheint hier die von dem Eros bewirkte Tugend lediglich als ein Kämpfen und Sterben Einzelner für Einzelne, nicht als eine Hingabe des eigenen Wesens an eine Idee und an ein Höheres, Allgemeines, an Staat, Vaterland und Menschheit. Von der staatsbürgerlichen Tugend, welche Stallbaum in der Rede besonders hervorgehoben findet, hat sie noch gar keinen Begriff. Wollte man nun mit Sydenham den Lysias, oder gar mit Rückert den Tisias, des Lysias Lehrer, unter dem Bilde des Phädros dargestellt sehen, so würde man diesen beiden großen, wenigstens der Form ganz mächtigen Rhetoren doch einiges Unrecht thun. Denn selbst die Sprache ist weit entfernt von der, selbst in der carikirten lysianischen Rede im Phädros noch einigermaßen hervortretenden Kunst, mit welcher jener Redner die zweigliederige Periode zu gestalten wußte; vielmehr ist sie, mit ihrer lockern, mitunter sich verwirrenden Satzbildung, mit ihrer schlaffen, unlogischen, Satz an Satz fast nur in Anfängerweise durch die Partikeln der Verknüpfung oder des Gegensatzes anreihenden Satzverbindung, wodurch kein Kunstwerk, sondern nur ein Aggregat entsteht, ein treues Bild des zerfahrenen Mannes. Nur hier und da läßt er in irgend einem gesuchten, durch ein Wortspiel unterstützten Gegensatze etwas von der Manier seines Lehrers Lysias durchblicken [38]).

Einen ganz andern Charakter hat die Rede des Pausanias. Sie erinnert sehr an die erste sokratische Rede im Phädros; in beiden wird eine höhere und niedere Liebe unterschieden, in beiden gegenseitige Förderung in Geistesbildung und Tugend als Zweck der wahren Liebe gesetzt, aber in beiden die unnatürliche Sinnenlust nicht schlechthin verdammt, sondern ausdrücklich unter gewissen Bedingungen zugelassen, sodaß dadurch eine widerliche Heuchelei und Selbsttäuschung mit sittlichen Redensarten entsteht, die doch nur das tief Unsittliche des Verhältnisses verdecken sollen. Nur dadurch unterscheiden sich beide, daß Pausanias sich nicht der Maske bedient, die Sokrates dort aus oratorischen Rücksichten annimmt, indem er scheinbar den lysianischen Satz, man müsse Liebenden kein Gehör geben, vertheidigt; aber auch in dieser Beziehung ist kein großer Unterschied zwischen beiden, denn auch Pausanias will von Seiten des Ge-

liebten eine gewisse Sprödigkeit und daß er nur einen solchen Liebhaber erhöre, der nicht auf Körperschönheit sieht und bloße Sinnenlust bezweckt, sondern ihm ein Lehrer und Vorbild der Tugend und Weisheit werden kann. Es ist, wie Rötscher ganz richtig bemerkt, die Stufe der einseitigen Verstandesreflexion, dieselbe Anschauungsweise, die jener Rede im Phädros zum Grunde liegt; es ist aber zugleich auch der Standpunkt eines mäßig gebildeten, optimistischen Atheners, der Alles, was gerade in seiner Vaterstadt besteht, unübertrefflich findet und in ihren Gesetzen und Sitten, auch wo sie miteinander im Widerspruche sind, das Erzeugniß einer tiefen Staatsweisheit erblickt. Auf den ersten Anblick scheint Pausanias den Phädros in zwei wesentlichen Punkten zu verbessern; seine Rede scheint einen strengern, logischern Gang zu nehmen und tiefer in das Wesen ethischer Begriffe einzudringen; aber bei näherer Betrachtung verliert sich dieser Schein und das Wahre erscheint so dicht mit verderblichen Irrthümern verwachsen, daß es einer scharfen Kritik bedarf, beide Seiten von einander zu scheiden. Es ist gewiß ein Fortschritt im Vergleich mit dem unklaren Gerede des Phädros, wenn er einen doppelten Eros unterscheidet und den in der sokratischen Ethik so wichtigen Begriff eines Mittlern zwischen Gutem und Bösen aufstellt, das, an sich weder gut noch böse, beides erst durch andere hinzutretende Umstände wird. Wir erinnern uns, daß Platon zuerst im Lysis von diesem Begriffe eine Anwendung auf den Begriff der Liebe machte und erwarten hier um so mehr einen ähnlichen Gedankengang, da nur durch dieses Mittelglied die Unterscheidung einer sittlichen und unsittlichen Liebe gerechtfertigt wird, wie sich auf das Klarste aus der Rede des Sokrates ergibt. Aber in beiden Beziehungen führt uns bei näherer Betrachtung Pausanias nicht ins Klare, sondern vermehrt nur die Unklarheit und den Irrthum. Einerseits setzt er dem Mythos des Phädros keinen Begriff, sondern wieder einen Mythos entgegen, und zwar einen ganz willkürlich ersonnenen; denn die Unterscheidung eines himmlischen und gemeinen Eros, die er noch dazu höchst ungenügend durch die bekannte Unterscheidung der himmlischen und der vom Zeus mit der Dione erzeugten Aphrodite motivirt [39]), beruht nicht etwa auf einem feststehenden Satze des Volksglaubens, sondern ist

nur das Ergebniß einer zu verschiedenen Zeiten verschieden sich gestaltenden Auffassung derselben Grundanschauung. Wenn daher dem gemeinen Eros die sinnliche, am Körperlichen haftende, dem himmlischen die höhere, mehr dem geistigen Wesen des geliebten Gegenstandes nachgehende Liebe zugeschrieben wird, die in beiden Freunden ein gemeinsames edles Streben nach Tugend erweckt, so klingt das gar schön, findet aber in jenem nicht einmal richtig aufgefaßten Mythos keine Begründung und wird ebensowol zur hohlen Phrase, als jene Ausrufungen des Phädros. Dem richtigen Satze aber, daß es ein Mittleres zwischen sittlich Gutem und Bösen gebe und daß dahin die Liebe gehöre, gibt Pausanias sogleich eine ganz verkehrte Wendung; er bestimmt ihren sittlichen Werth nicht nach dem Zwecke und der Gesinnung, noch weniger nach allgemeinen und ewigen Gesetzen, sondern allein nach der Art und Weise der Ausführung, als ob nicht diese eben das Materielle und Substantielle bei allen menschlichen Handlungen wäre, deren wahre Sittlichkeit aber nur aus einem höhern Princip beurtheilt werden kann. Seine Behauptung ist also eine leere Tautologie. Aber er täuscht seine Zuhörer auch dadurch, daß er überhaupt nichts absolut Unsittliches anzunehmen scheint; denn hätte er sich einmal über die Vorurtheile seiner Zeit und seines Volkes erheben wollen, so mußte er dahin gelangen, in der Knabenliebe, selbst mit den Milderungen und Beschränkungen, die er hinzufügt, und mit der etwas geistigern Wendung, die er ihr gibt, etwas absolut Unsittliches zu erblicken, so lange nicht ihr sinnliches Motiv ganz ausgeschlossen wird; so weit aber geht seine Moral nicht, die, weil sie mehr auf eine geistige Würze der niedern Liebe, als auf das Trachten nach einer höhern und edlern hinausläuft und so doch den sinnlichen Genuß zum letzten Zwecke hat, bei näherer Betrachtung selbst als ein Werk des gemeinen Eros erscheint. So bewegt sich die Rede in einer fortwährenden Selbsttäuschung und Selbstbelügung; durch ihre bewußte Erhebung der sinnlich geistigen Liebe zu reifern und verständigern Jünglingen über die von der Natur selbst vorgeschriebene Geschlechtsliebe sinkt sie weit unter den unbefangenen Standpunkt des auch die eheliche Liebe begeistert preisenden Phädros. Ebenso wenig kommt bei dem Streifzuge heraus, den sie in

das Gebiet der Politik macht; denn indem sie den vom Phädros hingeworfenen Gedanken von dem Nutzen der Liebe für den Staat weiter verfolgt und ausdehnt, verwirft sie einerseits zwar mit Recht die schamlosere und sinnlichere Gestaltung der von ihr so gepriesenen Liebe bei den weichlicheren äolischen Stämmen, bringt aber, mit einer wunderlichen Verdrehung der Begriffe, den Knechtssinn der Barbaren und das unkräftigere Wesen der asiatischen Ionier damit in Verbindung, daß ihnen das Verhältniß der Knabenliebe fehle; gewiß eine arge Verwechselung der Begriffe Liebe und Freundschaft! Denn daß die Freiheit der griechischen Staaten allerdings in der bei den Griechen stärker, als bei den Völkern des Morgenlandes, hervortretenden Freundschaft einen mächtigen Halt hatte und daß diese vorzugsweise ein kräftiges Förderungsmittel einer männlichen und tüchtigen Gesinnung war, ehe sie auszuarten anfing, dürfte wol kaum bezweifelt werden.[39]) Die athenische Sitte, welche die Bewerbung um die Gunst junger Leute nebst allen damit verbundenen Lächerlichkeiten und Unwürdigkeiten ohne Mißbilligung duldete, aber die sofortige Annahme der Werbung nicht gestattete, ist ihm ein Ergebniß großer Weisheit, weil sie eine genaue Prüfung des Liebenden und seines sittlichen und echten Strebens zur Pflicht mache; so wird ein aus Halbheit hervorgegangener Widerspruch, in welchem zu Athen die öffentliche Meinung über diesen Punkt befangen war, indem sie nicht das Unsittliche selbst, sondern nur die öffentliche Kundgebung einer einzelnen Seite des unsittlichen Verhältnisses verpönte, in einer allerdings recht sophistischen Weise, als bewußte Absicht ausgelegt. Überhaupt tritt in keiner Rede das sophistische Element so deutlich hervor, als in dieser, weshalb Rückert's Urtheil, daß Pausanias die Manier des Xenophon darstelle, auf einem wirklich unbegreiflichen Verkennen dieses wackern und redlichen Mannes beruht, der noch obendrein ein abgesagter Feind jener vom Pausanias so glänzend übertünchten Unsittlichkeit war. Das Gemeinsame, das diese Rede mit der des Phädros hat, ist die Anerkennung einer bildenden und veredelnden Kraft der Liebe; aber Phädros hebt besonders das Moment der Tapferkeit, Pausanias das der Weisheit oder richtiger der praktischen Verstandsbildung hervor; jener bleibt bei dem Einflusse

des Eros auf die Sittlichkeit der einzelnen Personen stehen, dieser faßt die wohlthätige Einwirkung der Liebe auf die Freiheit und Verfassung der Staaten ins Auge und sieht in dem Eros eine Staaten schirmende und erhaltende Macht; er ist Politiker, wie Phädros Ethiker, aber beide erheben sich nicht über die ersten Anfänge ihrer Wissenschaften. Phädros redet unbefangen und nicht ohne richtiges Gefühl von seinem Gegenstande, während Pausanias bei seiner Reflexion über denselben einen Gegensatz aufstellt, den er nicht durchführen kann und zuletzt, indem er das scheinbar zurückgewiesene sinnliche Moment durch eine Hinterthür wieder einläßt, sich in den schreienden Widerspruch verwickelt, die Bekämpfung der Sinnlichkeit nur zum Behuf einer endlichen Befriedigung der Sinnlichkeit anzurathen und Tugend und Geistesbildung zu Mitteln des unwürdigsten Zweckes herabzusetzen. Wenn daher Rötscher in dem höhern Eros dieses Redners schon eine Hinweisung auf jene unvergängliche, geistige Schönheit und Tugend findet, worin die Aufhebung des Gegensatzes liege, so legt er seinen Worten mehr Weisheit unter, als in ihnen liegt. Übrigens erklärt sich manches in des Pausanias Vortrage psychologisch aus seiner Liebe zu dem ebenso schönen, als geistvollen Agathon, ein Verhältniß, dessen schon im Protagoras gedacht wurde. Weil er nun dort nebst seinem jungen Freunde als Zuhörer des Prodikos erscheint und hier in der Sprache etwas an diesen erinnern soll, nimmt Stallbaum an, daß Platon in dieser Rede zugleich die Manier jenes weisesten aller Sophisten habe kopiren wollen. Indessen können wir so wenig von der feinen, wenn auch zuweilen in Wortklauberei ausartenden Wahl und Unterscheidung der Wörter, worin Prodikos Meister war, als von dem harmonischen Fluß der Periodik des Isokrates, welchen Sydenham hinter ihm vermuthete, in der Rede wahrnehmen. Viel mehr bemerken wir bei ihm etwas von des Lysias steifer Symmetrie und seinem Zerschneiden der Sätze in zwei sich entsprechende Hälften, obgleich wir mehr noch an den allerdings gewandtern, aber gehaltlosen Andokides erinnert werden. Denn auch im Ausdruck steht die Rede zu der des Phädros im entschiedensten Gegensatze. Den hie und da angeschlagenen Ton anmuthiger, in mehrfachen Anakoluthen ausgedrückter Nachlässigkeit verläßt er mehrmals, um in das Gesuchte und

Gezierte zu fallen; vor lauter Streben nach Klarheit wird er zuletzt unklar; im Bau der zerhackten Sätze, wie in den sehr gewöhnlichen Gedanken, zahlt uns die Rede meist nur mit Scheidemünze. Sie wird ermüdend und langweilig durch die sich rastlos drängenden und stoßenden, meist, wenn auch ohne genauere logische Verknüpfung, durch Causalpartikeln verbundenen kurzen Sätze, die in ihrem eintönigen und einförmigen Gange, ohne alle Mannichfaltigkeit und Abwechselung, uns ein Gefühl zurücklassen, als komme der Redner gar nicht zur Ruhe, sodaß wir einen Wanderer zu sehen glauben, der in stets gleichmäßig raschem Schritte immer geradeaus geht und zuweilen dabei über Stock und Stein stolpert.[40])

Einen höhern Aufschwung nimmt die Rede des Eryximachos, des verständigen Arztes, des wackern Sohnes eines wackern Vaters, des großen athenischen Heilkünstlers Akumenos.[41 a]) Mit meisterhafter Kunst ist seine ganze Rede aus dem Gesichtspunkte eines denkenden Arztes durchgeführt, der, nach dem Vorbilde des großen Meisters Hippokrates, seine Wissenschaft an die umfassendste Naturbetrachtung anknüpft und dabei von dem Grundsatze ausgeht, der noch jetzt für die meisten Jünger des Asklepios der leitende ist, daß von Natur das Unähnliche nach dem Unähnlichen begehre und daher auch Unähnliches nur durch Unähnliches geheilt werden könne. Weder Skeptiker, noch Gottesleugner, noch reiner Materialist, stellt er das Bild eines ebenso wohlmeinenden und freundlich um das leibliche und geistige Wohl Anderer bemühten, als geistreichen und philosophisch gebildeten Heilkünstlers dar. Für ihn steht Alles in dem Meridian seiner Wissenschaft; wie das Leibliche organischer Wesen, so ist ihm der Leib der ganzen Natur eine Mischung von Trocknem und Feuchten, Warmem und Kalten, das ganze Leben derselben ein beständiger Wechsel von Gesundheit und Krankheit, ein unaufhörlicher Kampf eines gesunden und krankhaften Triebes; darum ist ihm der Arzt der erste Mensch und Eros selbst nichts Anderes, als der große Arzt der Menschheit und der Welt, der überall in der Natur die durch das Übermaß des krankhaften Triebes gestörte Gesundheit wiederherstellt. Seine Rede bezeichnet im Verhältniß zu der des Pausanias nach Inhalt und Form einen bedeutenden Fortschritt, obgleich auch sie

noch nicht von einer festen Begriffsbestimmung ausgeht, sich deshalb in Sphären verliert, die dem Gegenstande fern liegen und zuletzt nur eine Menge anregender Gedanken zurückläßt, die aber zur Lösung der gestellten Aufgabe nur dann etwas beitragen können, wenn der höhere, ordnende Geist der Philosophie über sie hinweggegangen ist. Sein Gesichtskreis ist weit und umfassend; er sucht nach besten Kräften jener Foderung, die Platon schon im Gorgias seinen Sokrates an die wahre Philosophie stellen ließ, zu entsprechen, das Sittengesetz an die ewigen Naturgesetze anzuknüpfen und Ethik und Physik zu einer höhern Einheit zusammenzufassen. Aber es gelingt ihm nicht, weil ihm das Ethische zu fern liegt und weil er nur das Leben der Seele, aber nicht das höhere des Geistes im Menschen anerkennt und eben deshalb auch nicht zu einem klaren Begriffe von dem Wesen der Liebe gelangt. Er fühlt, daß jener mächtige Trieb in der Natur des Menschen, den wir Liebe nennen, sein Analoges in dem Leben der Natur und dem Wechselspiel ihrer Kräfte haben müsse; aber ganz in der Weise unserer neuern Naturphilosophen leitet er verwandte, aber verschiedene Erscheinungen überall aus derselben Quelle ab, ohne die specifische Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur genau zu kennen, und findet daher in den Thätigkeiten der Seele und des nach einem höhern Gesetze sich regierenden Geistes überall nur den Antagonismus eines harmonischen und unharmonischen Triebes. Er beginnt damit, daß er den von Pausanias angeregten Gedanken eines doppelten Eros annimmt, aber er gibt ihm eine tiefere Wendung, durch welche er weit über das Gebiet der Ethik hinausgeht, auf welches jener sich klüglich beschränkte. Er sieht nämlich in jenem Gegensatze, den Pausanias, weil er ihn ganz äußerlich nahm, nicht zu lösen vermochte, nichts als einen durch die ganze Natur gehenden Dualismus von Kräften und Trieben, also einen Gegensatz, der eben durch seine Entwickelung auf eine höhere Einheit zurückführt. Diese Einheit findet er nun in dem Eros, insofern dieser nichts Anderes ist, als die heilende und mäßigende Kraft, welche den Kampf der Gegensätze schlichtet und die gestörte Harmonie des Lebens wiederherstellt. Zwar bezeichnet er jeden dieser beiden Triebe selbst mit dem Namen des Eros, indem er sagt, der eine Eros strebe nach Gesundheit,

der andere nach Krankheit, und den einen den bescheidnen, schönen, himmlischen, einer himmlischen Muse angehörigen nennt, den andern gemeinen mit der Polyhymnia in Verbindung setzt. [41b]) Hiermit will er im Grunde nichts Anderes ausdrücken, als was der geniale Dichterphilosoph Empedokles, an den wir überhaupt vielfach in der Rede erinnert werden, die Doppelkraft der Liebe und des Hasses nannte und darunter die anziehende, schaffende, harmonische Gestalten wirkende und die abstoßende, zerstörende, die Harmonie auflösende Naturkraft verstand. Indem nun Eryximachos anerkennt, daß der gesunde und krankhafte Trieb einander zu ihrer Ergänzung bedürfen und daß also der Begriff des Maßes und der Harmonie nur unter der Bedingung eines ihm entgegenstehenden Übermaßes gedacht werden kann, hat er bereits die, wenn auch nur ideelle Einheit des Gegensatzes in der Heilkunst gefunden, welche ihm die Kunst ist, die feindlichen Kräfte durch Kräftigung des gesunden und Beschränkung des krankhaften Triebes miteinander auszugleichen; deshalb ist ihm Eros der größte Heilkünstler, worin zugleich liegt, daß das Wesen der Liebe an sich nicht ein doppeltes, sondern einiges ist, das nur in der Erscheinung ein entgegengesetztes wird, da jede Kraft eine Überspannung oder Schwächung, also eine krankhafte Verstimmung erleiden und dadurch von ihrer natürlichen Richtung abirren kann; da nun aber jede Kraft das Bestreben hat, auf ihr natürliches Maß zurückzukehren und ihre ursprüngliche Richtung zu verfolgen, so ist auch die eine Seite des doppelten Eros, die gesunde Liebe, die, welche allein diesen Namen verdient und zu welcher sich die krankhafte nicht als ursprünglicher Gegensatz, sondern nur als Ausartung verhält. So wird die Gedankenlosigkeit des Pausanias, der einen wesentlich verschiedenen Doppeleros annahm und doch auch dem niedern nicht den Namen eines Gottes versagte, durch eine höhere Anschauung zugleich nachgewiesen und berichtigt. Aber unser Eryximachos hat noch eine höhere Ausgleichung des Gegensatzes gefunden; er ist in den tiefsten Kern der ionischen Naturphilosophie eingedrungen und hat von dem tiefsinnigen Herakleitos gelernt, daß die wahre Harmonie erst aus dem Gegensatze hervorgeht, also ein Kind des Streites ist. Allerdings scheint er den großen ephesischen Weisen miszuverstehen, wenn er den erhabenen Ge-

danken desselben, daß eben in der momentanen Spannung und dem dadurch bedingten Gleichgewicht der Gegensätze die Harmonie beruhe und daß die Einheit des Weltganzen stets in demselben Momente zugleich auseinander- und zusammentrete [42]), dahin erklärt, daß diese Harmonie in dem Momente des Gegensatzes noch nicht bestehe, sondern erst, wenn der Gegensatz aufgehoben sei, eintrete. In der That aber liegt in diesen Worten des verständigen Arztes die Ahnung einer Wahrheit, die uns Platon selbst bereits im Parmenides und Sophisten erschlossen hat, daß nämlich Gegensätze nur durch Vermittelung des Werdens ineinander übergehen können, daß also ein Moment gedacht werden müsse, in welchem beide Seiten des Gegensatzes gegeneinander gleichsam neutral geworden sind. Dieser Moment ist nun eben der, wo der Kampf aufhört und die Harmonie der Gesundheit eintritt. In der Weise geistreicher Männer, die aber ihre Gedanken nicht in der strengen Schule der Logik ausgebildet haben, führt er auf diesen Gegensatz des gesunden und krankhaften Triebes und auf das Streben nach Wiederherstellung der Harmonie die allerverschiedensten Naturprocesse zurück, die atmosphärischen Erscheinungen mit ihrem regelmäßigen, aber zuweilen gewaltsam gestörten Wechsel der Gegensätze, die Bewegungen der Gestirne und ihre verschiedenen Einflüsse auf das Naturleben, auf Wachsthum und Miswachs der Pflanzen, jede Stärkung oder Störung des Organismus lebender Wesen; daher ist ihm nicht nur die Gymnastik und sogar die Wissenschaft des Landbaues (die erste Andeutung einer rationellen Ökonomie!) ein Zweig der Heilkunst, sondern auch in der Meteorologie und Astronomie, welche Wissenschaft er freilich nur im praktischen, meteorologischen Sinne versteht, findet er die heilende Kraft des nach Harmonie strebenden Eros wieder, der aus seinem Gegensatze zu seiner Einheit zurückkehrt. Freilich konnte eine solche Gleichstellung so verschiedener Sphären nur zu einer Zeit geschehen, wo die Arzneikunde sich noch allein um die Ausgleichung des Gegensatzes der vier Elemente, also des Feuchten und Trocknen, des Warmen und Kalten bewegte. Aber Eryximachos ist doch weit davon entfernt, ein bloßer Materialist zu sein; er ist ein Dynamiker, der überall Leben, Kraft und Trieb verbreitet sieht und nichts Todtes in der Natur an-

erkennt. Deshalb wendet er seinen Satz auch, wenn gleich in mangelhafter Weise, auf ethisch-religiöse Beziehungen an, indem er recht nachdrücklich die Macht des Eros in den harmonischen und rhythmischen Verhältnissen der Musik hervorhebt und sich dadurch schon der künstlerischen Anschauung des Agathon annähert. Auf diesem Gebiete besonders erkennt er auch den zweiten bedeutendern Gedanken des Pausanias an, daß es ein Mittleres zwischen dem Guten und Bösen gebe, indem er sagt, daß in der Harmonie und dem Rhythmos an sich selbst der doppelte Eros nicht liege, sondern der Gegensatz erst in der Art der Anwendung derselben, also in der Dichtkunst und Composition, hervortrete, wobei er zugleich, ähnlich wie Sokrates im Gorgias, der maßvollen Kunst die zügellose entgegensetzt und als ein Beispiel dafür den Gegensatz der Heilkunst und Kochkunst anführt. Aber der unklare und unwahre Satz des Pausanias empfängt hier eine, wenn auch noch nicht durchgreifende Berichtigung in dem Gedanken, daß eigentlich die Harmonie selbst, oder die Einheit des Gegensatzes, jenes Mittlere sei. Eine mehr auf das Ethische eindringende Betrachtung würde freilich in einem solchen Mittlern weniger das Indifferente, als das absolut Gute gefunden haben. Aber auch die Mantik und überhaupt die Verbindung zwischen Göttern und Menschen ist dem Eryximachos ein Werk des Eros. Auch hier tritt eine Anschauung hervor, die auf einer höhern Stufe steht, als die der beiden vorangegangenen Redner; denn während diese nur den Einfluß des Eros auf menschliche Verhältnisse hervorheben, erscheint der Gott hier, wenn auch noch in unklarer Weise, als ein Vermittler zweier Welten, als Versöhner des Menschlichen mit dem Göttlichen, als Bringer des Friedens und aller Glückseligkeit. Es wird anerkannt, daß die Heilung der Schäden der Menschheit nur von einer übermenschlichen Macht ausgehen könne und daß die wahre Besonnenheit und Gerechtigkeit, also überhaupt die Tugend, ihre Wurzel in der jene Heilung bewirkenden Macht der Liebe habe. Diesen merkwürdigen Ahnungen ist ganz unverkennbar schon manches Platonische, wenn auch noch in verhüllter Form, beigemischt. Wir können die wirklich philosophischen, obgleich ohne Schärfe und Ordnung vorgetragenen Gedanken der Rede in den einen Satz zusammen-

fassen, daß alle Lebensthätigkeit in einem Gegensatz verschiedener Kräfte und Triebe, die Erhaltung und Erhöhung der Lebenskraft aber in der zum Gleichgewicht ausgeglichenen Harmonie des Gegensatzes bestehe. Zugleich wird schon von fern auf die sokratische Ansicht über den Ursprung des Eros und auch auf die im Philebos [43]) psychologisch nachgewiesene Quelle des Schmerzes und der Lust durch den Gedanken hingewiesen, daß der Gegensatz jener Triebe sich in der menschlichen Natur zunächst als Fülle und Mangel offenbare, die nächste Aufgabe der Heilkunst also die harmonische Ausgleichung zwischen den immer miteinander abwechselnden Acten der Anfüllung und der Ausleerung sei. Der im Lysis angedeutete Gedanke, daß die Freundschaft aus dem Ungleichartigen hervorgehe, wird hier, wie schon Schleiermacher bemerkt, wieder aufgenommen und in der weitesten Ausdehnung verfolgt. Ob nun bei diesem von ihm entworfenen Bilde unsers wackern Arztes dem Platon zugleich auch der geistreiche Vielwisser Hippias vorgeschwebt habe, wie Rückert und Stallbaum meinen, darüber läßt sich aus dem Umstande, daß er im Protagoras unter den Zuhörern dieses Sophisten genannt wird, auch nicht einmal eine Vermuthung herleiten, da vom Hippias keine Schriften vorhanden sind; jedenfalls wird der Charakter des damals hinlänglich bekannten Mannes so selbständig und tüchtig gewesen sein, daß er wol Anspruch darauf hatte, unvermischt mit fremden Zügen dargestellt zu werden. Das aber dürfen wir sicher annehmen, daß Platon uns in ihm einen geistvollen Vertreter der naturphilosophischen Richtung schildern wollte, die durch Anaxagoras und Archelaos auch in Athen einheimisch geworden war und durch letztern eine gewisse ethische Färbung bekommen hatte; indessen waltet bei ihm, wie natürlich, nicht der streng wissenschaftliche, sondern der praktische, ärztliche Standpunkt vor. Wie dem Phädros die Tapferkeit und dem Pausanias die Verständigkeit, so ist ihm die Mäßigung und Gerechtigkeit, weil beide auf Harmonie beruhen, die höchste Form der Tugend. In seinen ethischen Ansichten trifft er, bei seiner Vermischung des Geistigen und Natürlichen, oft, wenn auch von einem andern Anfangspunkte aus, mit den im Theätetos dargestellten Ansichten des Protagoras über die Erziehung zur Sittlichkeit zusammen, indem er, gleich diesem, weniger

das Moment der Belehrung, als das der Heilung und Kräftigung des körperlichen und geistigen Organismus ins Auge faßt, was eben die Aufgabe der Gymnastik und Heilkunde ist. Auch in der Form seiner Rede ist ein Fortschritt im Vergleich zum Pausanias bemerkbar. In einem etwas lehrhaften Tone gehalten, ist sie doch in einer klaren, verständigen, logisch richtig verbundenen Sprache abgefaßt, und ihre Perioden, obgleich der höhern Kunst und des Reizes einer anmuthigen Mannichfaltigkeit entbehrend, stehen beiweitem über denen seiner beiden Vorgänger. Eryximachos redet, wie ein praktischer, klarer Mann, ohne Überstürzung und ohne nach gewählten Ausdrücken zu haschen; nur in den mitunter gewaltsamen und unvermittelten Übergängen der Satzreihen zeigt sich das Umherfahrende und Unstäte seiner Gedanken. [44])

Auf eine noch höhere Stufe erhebt uns die Rede des Aristophanes, dies unvergleichliche Meisterwerk, in welchem sich der Geist jenes ersten aller Komödiendichter mit dem des Platon, der neckende, gaukelnde, behaglich selbst mit dem Bedenklichsten spielende Scherz mit einem tiefen, über dem bunten Spiele schwebenden und zuweilen überraschend hervorbrechendem Ernst, der klarste Verstand mit der muthwilligsten, scheinbar regellos umherschweifenden Phantasie so innig vermählt, daß eine Trennung beider Seiten unmöglich ist, weshalb auch jede Zergliederung der Rede, welche sich eine solche Trennung zum Ziele setzt, nicht die lebendige Seele, die diese wunderliche Dichtung durchdringt, sondern nur ihr Knochengerüst ergreifen würde. In diesen Fehler ist namentlich Rötscher verfallen, der, indem er in dem Gange der Rede die drei Stufen wiederfindet, in denen Hegel in seiner Logik die einzelnen Begriffe sich entwickeln läßt, in der That den genialen Dichter, recht wider seinen und gewiß auch gegen Platon's Willen, zu einem scharfen, gestrengen Dialektiker macht. Denn so trefflich und wahr ist doch sein Bild hier aufgefaßt und durchgeführt, daß wir in jedem Zuge desselben, ja in jedem Worte denselben Geist wiederfinden, der seine Komödien zu so vollendeten Erzeugnissen der reifsten Kunst erhebt. Hier wie dort hinter dem sprudelnden, oft cynischen Witze derselbe sittliche Ernst, dieselbe männliche Kraft und Klarheit des Ausdrucks und der Gedanken, Methode im scheinbaren

Unsinn, dieselbe phantastische Verflechtung des Heterogensten zu anmuthigen Arabesken, dieselbe poetische Macht der Sprache, derselbe erhabene Aufschwung zu den edelsten Gefühlen unter der Maske eines Götter und Menschen verspottenden Schalkes. Obgleich er sich nicht, wie Sokrates, zu den idealen Höhen eines überirdischen Daseins erhebt, beherrscht er doch mit sicherm Blicke diese irdische Welt, in welcher er seine Heimat hat; denn gewiß ist seine Ansicht von der Liebe von Allem, was bisher im Dialog über dieselbe gesagt wurde, das Tiefste und Bedeutendste. Es sind nicht mehr leere Phrasen, wie die des Phädros, nicht Reflexionen des gewöhnlichsten Menschenverstandes, wie die des Pausanias, auch tritt das psychologische Moment nicht so zurück, wie bei Eryximachos; er dringt in das Innerste des Seelenlebens ein und stellt in seltsamen Bildern die tiefe Sehnsucht der von einem unbestimmten Drange nach Ergänzung ihres Wesens erfüllten Menschennatur und die endliche Befriedigung dieser Sehnsucht dar. Die Rede zeigt, wie der komische Dichter den tragischen trefflich ergänzt und eigentlich mit ihm Eins ist; denn auch bei ihm tritt, wenn auch in anderer Form, eine höhere Idee hervor, die über den Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens waltet. Der Grundgedanke seines Mythos — denn einem Dichter von solcher Fülle und Üppigkeit der Phantasie ziemte nur eine mythische Darstellung seiner Gedanken — ist der, daß der einzelne Mensch, bei dem Bewußtsein, wie wenig er in seiner Vereinzelung der Idee der Menschheit entspreche und seinen Beruf erfülle, nothwendig zu seiner Vervollkommnung der innigsten Verbindung mit andern, ihm verwandten Naturen bedürfe, und daß das Streben nach dieser sein Wesen ergänzenden Verbindung die Liebe sei. Einen ähnlichen Gedanken fanden wir schon im Lysis, nur daß dort der Trieb des Verwandten und Zusammengehörigen als Quelle der Freundschaft angesehen und blos auf das sittliche Zusammenleben bezogen wird, hier dagegen, wie es schon die Natur des Mythos mit sich bringt, auch die Seite der sinnlichen Vereinigung mit umfaßt. So wird die Liebe von den ins Ungemessene schweifenden Gedankenspielen des Eryximachos auf ihr eigenthümliches Gebiet zurückgeführt und eine anthropologisch-physiologische Entwickelung ihres Begriffs angedeutet, wovon

Phädros und Pausanias noch keine Ahnung hatten; denn die ganze Symbolik unsers Mythos bewegt sich auf dem Felde menschlicher Gefühle und Zustände. In demselben treten namentlich drei Momente hervor, die, sowol, einzeln als in ihrer Verknüpfung schon ganz bestimmte Ahnungen der nachher vom Sokrates entwickelten Wahrheiten enthalten. Das erste ist der Gedanke, daß der einzelne Mensch nie ist, was er nach der Idee der Menschheit sein sollte, also weder dem Begriffe seiner Gattung noch auch seinem eigenen Ideal vollkommen entspricht [45]); dies wird ganz in der Weise des Mythos, der zeitlich oder räumlich trennt, was zusammengehört, als die gewaltsame Zerstörung eines frühern, vollkommenern Zustandes der Menschheit dargestellt, wo jeder Einzelne sich selbst genügte, nach dessen Aufhören aber der Mensch sich lange in Sehnsucht nach dem verlorenen Gute verzehrte. Das zweite Moment ist die Hervorhebung der innern Nothwendigkeit des Strebens nach Wiederherstellung der frühern Vollkommenheit, die zwar nicht mehr von den Einzelnen erreicht, wol aber durch die verbundenen Kräfte verwandter Naturen einigermaßen wiedergewonnen werden kann, sowie die Auffassung der Liebe als des unwiderstehlichen Dranges nach Vereinigung mit einem verwandten Wesen. So erscheint hier die Liebe als beides, als Folge und als Gefühl der eigenen Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit, gerade wie in dem Mythos der Diotima der Eros ein Kind des Betriebs und der Dürftigkeit ist. Das dritte ist, daß die echte Liebe oder der göttliche Eros die Einheit des Getrennten wiederherstellt und die zusammengehörigen Personen wirklich zusammenführt, was aber nur unter der Bedingung der Frömmigkeit und des demüthigen Gehorsams gegen die Götter möglich ist. Auch hier tritt unverkennbar eine Ahnung des später vom Sokrates ausgesprochenen Gedankens hervor, daß die höhere Liebe sich über das Irdische zu der Anschauung des göttlichen Lebens der Ideenwelt erhebe [46]). So ist auch dieser Rede feierlicher Nachhall das begeisterte Lob des Eros, als des freundlichen Vermittlers zwischen Göttern und Menschen und des Verknüpfers des Zusammengehörigen, des Wiederherstellers der ursprünglichen Glückseligkeit und Herrlichkeit. Die einzelnen, mit dichterisch spielender Willkür ausgeschmückten Züge der Dichtung

erinnern theils an den herrlichen Chorgesang in den Vögeln unsers Dichters, in welchem er ganz mit derselben Mischung pathetisches Ernstes und heiteres Scherzes das Lob der glückseligen, gefiederten Bewohner der Luft singt und dabei von dem Anfange der Welt und von dem Urei, aus welchem der Eros hervorging [47]), tiefe Weisheit verkünden zu wollen scheint, theils an die so manches Ähnliche, nicht weniger Wunderliches enthaltende Lehrdichtung Platon's im Staatsmanne über die Katastrophen der Welt und die Veränderungen der Menschheit. In der phantastisch-abenteuerlichen Beschreibung der kugelrunden, erdgeborenen Doppelmenschen der Urwelt und ihrer himmelstürmenden Verwegenheit liegt dieselbe Ahnung einer ursprünglichen, später verlorenen Glückseligkeit und eines vollkommenern Zustandes der Menschheit, wie in den Dichtungen der hesiodeischen Sängerschule und in dem erwähnten Mythos im Staatsmanne, wo auch in der glücklichern Weltperiode die Menschen aus der Erde wachsen; aber dort wird mehr die Seite des ruhigen, behaglichen Lebensgenusses jener goldenen Urzeit, hier mehr die der trotzigen, überschäumenden, selbst die Götter in die Schranken fodernden Kraft angedeutet. Die Durchschneidung jener Doppelmenschen durch den ihren Trotz brechenden und rächenden Zeus und der nachfolgende, durch Apollon bewirkte Heilungsproceß der Schnittwunde, die anfängliche Hülflosigkeit und sich fruchtlos aufreibende Sehnsucht der halbirten Menschen, endlich die durch Umwendung der Geschlechtstheile und den erst dadurch möglichen Zeugungsproceß bedingte Neugestaltung des Menschengeschlechts erinnert an manche verwandte Sagen anderer Völker [48]). Die Trennung der Menschen in drei Classen, wobei die seltsame Zurückführung unnatürlicher und verkehrter Neigungen auf einen natürlichen Erzeugungstrieb und der auch hier, wie in der Rede des Pausanias, der Knabenliebe vor der Geschlechtsliebe eingeräumte Vorzug nicht eben angenehm berührt, endlich die Drohung, daß bei wachsender Unfrömmigkeit die Menschen wol noch einmal könnten getheilt und durch Verlust der einen Seite ihres Leibes, der immer noch einen gewissen Dualismus, den der rechten und linken Seite, in sich schließt, in wirkliche Halbmenschen oder Profilfiguren verwandelt werden, dies Alles entspricht der

zügellosen Laune des Komikers, stellt aber doch auch das immer lebendige Streben der Einzelnen nach Ergänzung des eigenen Wesens und die zunehmende Entartung und Verflachung des Menschengeschlechts in wunderlichen, zum Theil kynischen Bildern dar. Mit den Äußerungen der tiefsten Frömmigkeit ist, ganz in aristophanischer Weise, der loseste Spott auf die der Opfergaben der Menschen bedürftigen Götter verbunden. Die Schilderung des Erzitterns der ganzen menschlichen Natur, wenn zuerst in ihr die Sehnsucht der Liebe erwacht, erinnert, wenn auch nur als Parodie, an die ähnliche Schilderung im Phädros. So ist der ganze Standpunkt der Rede der poetisch-parodische, womit wir aber keineswegs der ganz unhaltbaren Ansicht Ast's beistimmen wollen, daß Aristophanes keinen andern Zweck gehabt habe, als seine drei Vorgänger zu verhöhnen. Das Parodische liegt allein darin, daß er, neben der höhern und edlern Natur des Menschen, deren Würde und Bedeutung unser Dichter klar genug hervorhebt, auch ihre Kehrseite, ihr Sinnliches und, um so zu sagen, Silenenhaftes in einer ganz dem Begriffe des Komischen, das eben in der fortwährenden Verknüpfung jener beiden Seiten besteht, entsprechenden Weise mit schelmischem Lächeln schildert. Auch in der Sprache der Rede finden wir jene zauberhafte Mischung von Ernst und Scherz, jene Mischung des Ätherischen mit dem Derben, die uns in seinen Komödien entzückt; der komisch pathetische Lehrton, den er gleich anfangs, hier gewiß nicht ohne den lehrhaften Ernst seiner Vorgänger zu parodiren, sowie er auch mit einem scherzhaften Seitenblick auf den Eryximachos dessen Gedanken, daß Eros der Menschen höchster Arzt sei, in seiner Weise heiter durchführt, die spiegelklare Plastik und der rasche Wechsel des oft in einem Nu vom Erhabenen zum Bäuerischen herabsinkenden Ausdrucks erinnern an des Dichters vollkommenste Anapästen und Parabasen, sowie auch die reiche Bilderfülle [19]) sich ganz in dem Kreise der alten Komödie bewegt. Wer wollte da wol mit Fortlage annehmen, Platon habe durch diese Charakterschilderung des Dichters, namentlich auch durch die Hervorhebung seiner Unmäßigkeit, sich wegen der muthwilligen Angriffe desselben auf den Sokrates rächen wollen? Im Gegentheil geht gerade aus dieser Art seiner Einführung nicht nur

hervor, daß Platon seine Dichtergröße nach Gebühr anerkannte und gewiß persönlich nicht in einem unfreundlichen Verhältnisse zu ihm stand, sondern daß er auch ein ähnliches freundliches Verhältniß zwischen ihm und dem Sokrates annahm, ein Verhältniß, das durch die zwar theilweise verfehlte, aber nicht aus bösem Herzen stammende Darstellung des Philosophen in den Wolken um so weniger auf die Dauer getrübt sein wird, da Aristophanes, nach der unglücklichen Aufnahme seiner Wolken, das wenn auch umgearbeitete Stück doch nicht zum zweiten Mal auf die Bühne brachte. Auf einen solchen persönlichen, wenn auch nicht gerade innigen Verkehr, wie er sich vielleicht erst längere Zeit nach der Aufführung der Wolken angeknüpft hat, deutet Platon auch durch die wiederholte, durchaus nicht schlechthin verwerfende Bezugnahme des Sokrates auf des Aristophanes Rede und durch seine Unterredung mit ihm und Agathon über die Verwandtschaft der Tragödie mit der Komödie hin. Rückert's Einfall, daß Platon bei dieser so treuen Schilderung des Dichters an den eben so mäßigen als ernsten Prodikos gedacht habe, bedarf keiner Widerlegung.

Am wenigsten Glück hat bei den Erklärern unsers Dialogs die Rede des Agathon gemacht. Fast durchweg findet man sie unbedeutend und gehaltlos und sieht in ihr nichts als ein Beispiel sophistischer Rhetorik, das, an den Schluß des ganzen Redencyklus gestellt, noch einmal recht entschieden auf den allen gemeinsamen, sophistischen Charakter hinweisen solle. Selbst Rötscher, dem doch jede andere Rede eine bestimmte Stufe im Begriffe des Eros darstellt, weiß mit ihr nichts Anderes anzufangen, als daß er sie als eine Vertreterin des rein formalen, von Voraussetzungen statt von Begriffen ausgehenden Sophistenthums bezeichnet, welcher diese Stelle angewiesen sei, weil die Sophistik die Vorläuferin der sokratischen Philosophie war. Gewiß wird Niemand leugnen, daß, wie Platon ja selbst andeutet [50]), die gekünstelte, mit Worten und Wortklängen spielende, an epigrammatisch zugespitzten, oft durch Assonanz, Alliteration und Reim noch mehr gehobenen Antithesen reiche Manier des Gorgias in der Rede vorwaltet [51]), deren Strom anfangs noch ziemlich gehalten und ruhig dahinfließt, gegen das Ende aber, mit jenen fremden, der reinen Kunst nicht entsprechenden Ele-

menten überfüllt, maßlos über seine Ufer tritt und uns fast an die Makamen des Hariri erinnert. Dieser allerdings unreine Styl des geist- und talentvollen, fein gebildeten, aber hinter den drei großen Meistern der tragischen Poesie an Ernst, Gedankentiefe und Harmonie des Inhalts und der Form weit zurückstehenden Dichters, in welchem der schon in einigen Tragödien des Euripides nachweisbare Verfall des reinen Kunstgeschmacks entschieden hervortritt, ist uns ja auch anderweitig sowol aus den wenigen, von ihm noch erhaltenen Bruchstücken, als aus der scharfen Kritik des seinen gespreizten, tändelnden Ausdruck trefflich parodirenden Aristophanes bekannt [52]). Daß aber Platon mit dieser Rede, so sehr auch in ihr das Übergewicht einer mit Bildern und hochtrabenden Worten überladenen Form den Anfoderungen der wahren Kunst widerspricht, doch nicht blos eine Parodie des Gorgias bezweckt, vielmehr in dieselbe auch positive Gedanken hineingelegt habe, die einen nicht unerheblichen Fortschritt im Verhältniß zu den vier vorangegangenen Vorträgen bezeichnen, hat er selbst schon durch den ihr unmittelbar vor der Rede des Sokrates angewiesenen Platz, sowie durch den großen Beifall angedeutet, den er ihr spenden läßt und den auch Sokrates mit seiner, freilich mit starker Ironie versetzten Beistimmung ihr nicht ganz versagt. Dazu kommt, daß derselbe in seinem Vortrage Mehres in Agathon's Rede geradezu billigt und auch, wo er ihr widerspricht, auf sie mehr als auf alle andern Reden Rücksicht nimmt und schon dadurch zu erkennen gibt, daß er sie nicht für eitel leeres Gerede halte. In der That aber läßt uns eine nähere Betrachtung in diesem rhetorischen Kunststück manches Neue und tief Gedachte finden. Dahin gehört schon Das, daß er zuerst einsieht, man müsse, wenn man von den Wirkungen des Eros reden wolle, zuerst sein Wesen erkannt haben, also von einem Begriffe desselben ausgehen. Deshalb redet er auch in besserer Ordnung als die übrigen, zuerst von seiner Natur, dann erst von seinen Werken und Wohlthaten. Allerdings ist die Beantwortung der ersten Frage auch bei ihm noch ganz ungenügend und mangelhaft; denn was hilft es, wenn er, dem Phädros eine großartige mythologische Anschauung entgegensetzend [53]), in den lieblichsten Worten den Eros als den jüngsten, schönsten, zartesten, freund-

lichsten aller Götter preist, da über seinen Begriff mit allen diesen poetischen Phrasen nichts ausgesagt wird? Desto bedeutender aber tritt ein anderer Gedanke hervor, daß nämlich Eros der Urheber wie aller Künste, welche die Hervorbringung von Werken zum Gegenstande haben, so namentlich der Poesie sei. Daß dem Dichter der Eros der höchste Dichter und Künstler ist, wie dem Eryximachos der vollkommenste Arzt, ist natürlich; zugleich liegt aber darin ein bedeutender Fortschritt; denn gerade weil die Poesie, namentlich die lyrische und tragische, in welcher Agathon glänzte, einen so ernsten und geistigen Charakter hat und durch die Hülle des Schönen das Gute und Wahre am klarsten durchblicken läßt, bahnt diese Ansicht von der noch stark mit Sinnlichkeit gefärbten Rede des Aristophanes den Weg zu der des Sokrates, zu welcher sie in derselben Weise die unmittelbare Vorstufe ist, wie überhaupt Platon das Schöne als die unmittelbar der Erkenntniß und Übung des Guten vorangehende Stufe anzusehen pflegt. Es ist ein genialer Blick, daß alle Künste, selbst die mehr mechanischen nicht ausgenommen, der begeisternden Kraft des Eros, der somit gleichsam das Wesen aller Musen in sich zusammenfaßt, ihre Entstehung und Ausbildung verdanken und daß er durch die Vermittelung der schönen Kunst Göttliches und Menschliches versöhnt, das Leben des Menschen mit der reichen Blüte der Schönheit geschmückt und die Sitten mild und freundlich gemacht habe. So wenig auch diese Sätze vollständig begründet und scharf durchgeführt sind, so enthalten sie doch die Keime einiger der bedeutendsten Gedanken der sokratischen Rede. Hierhin gehört zunächst, daß das Schöne der unmittelbare Gegenstand der Liebe sei, sodann, daß sie überall auf einen schöpferischen Act, auf Hervorbringung irgend eines Werkes, also auf Zeugung im weitesten Sinne hindränge, ferner, daß sie nicht in den Körpern, sondern in dem Weichsten, was es gibt, in den Seelen und Sitten der Menschen und Götter, am meisten aber in weich geschaffenen, zarten Herzen wohne, endlich das, zugleich den Kern der Reden des Eryximachos und Aristophanes zusammenfassende Wort, daß Eros uns leer von allem Fremden mache und uns mit allem uns Verwandten anfülle. So ist es die Kunst und die Schönheit, die uns von den übrigen, entweder untergeordneten oder falsch

gewählten Standpunkten unmittelbar zur Philosophie hinüberleitet. Trefflich ist in der Rede, wie in der ganzen Handlung des Dialogs, das Bild des schwärmerischen, weichen, heiter tändelnden Jünglings gezeichnet, der seine Rede selbst zum Theil für ein Spiel erklärt, womit er indessen gewiß nicht, wie Teuffel anzunehmen scheint, sie als ein bloßes sophistisches Kunststück bezeichnen will, wobei es auf den Inhalt nicht ankomme. Ein liebenswürdiger, hochgebildeter, reich begabter Mensch, mit Glücksgütern gesegnet, ein gastfreier und für seine Gäste höchst bequemer Wirth, würde er die Seele der Gesellschaft sein, wenn er nicht die Überlegenheit des Sokrates anerkennen müßte, was er offen und neidlos thut. Zwar spricht er über die Liebe nicht mit männlicher Kraft, sondern mit weiblicher Sentimentalität, und setzt die Form weit über den Gehalt; auch stellt er nicht die Blüte, sondern den Verfall der tragischen Muse dar; dennoch ist er, im Gegensatze zu seinem Liebhaber Pausanias, dem Vertreter des gewöhnlichen athenischen Bürgerthums, ein anziehendes Bild eines echten Atheners, der mit dem feinen Sinne seiner Vaterstadt für alles Schöne die reichste Bildung in Kunst und Wissenschaft verbindet. Bei allem Blendenden und Schillernden seiner Sprache, die auch in der künstlichen Symmetrie ihrer Glieder den Nachahmer des Gorgias zu erkennen gibt, ist sie doch, dem Inhalte entsprechend, voll weiches Wohllautes und süßer Melodie; sie ist, wie Teuffel treffend bemerkt, ein in Prosa aufgelöster Chorgesang; aber auch Ansätze und Anklänge von Trimetern brechen mehrmals durch, und mit der eigenthümlichen Rhetorik des tragischen Pathos ist die ganze Rede angefüllt. [54])

So ist dem Sokrates der Weg bereitet. Die fünf Gesichtspunkte, aus denen man überhaupt über die Liebe zu reden pflegt, wenn man sich nicht zu Platon's idealer Höhe erhebt, der moralische, der wieder bald mehr die Moral der Individuen, bald die der menschlichen Gesellschaft und des Staates ins Auge faßt, der kosmisch-physische, der anthropologisch-physiologische, endlich der poetisch-ästhetische, sind mit plastischer Kunst und in einer für den Zweck des Dialogs vollkommen ausreichenden Weise dargestellt. Wie in gewissen Musikstücken nach einer Reihe vorbereitender Ansätze und Wendungen endlich die lang gesuchte Melodie siegreich hervorbricht, so bringt die Rede des Sokrates

alle diese mehr oder weniger gelungenen Anfänge zur Harmonie und Vollendung. Unsere bisherigen Erörterungen hatten den Zweck, zu zeigen, daß der Dialog nach Inhalt und Form nicht, wie man vielfältig gemeint hat, nach Art mancher berühmten Gemälde, aus zwei ganz verschiedenen Gruppen bestehe, sodaß eine höhere, himmlische Welt oder auch eine einzige, göttliche Gestalt sich über der niedern, menschlichen erhebt, sondern eine einzige, um einen Mittelpunkt vereinte und eben so schön geordnete, als in ihren einzelnen Gliedern fein abgestufte Gruppe zwar sehr verschiedener, aber doch befreundeter und durch einen gewissen verwandtschaftlichen Zug verbundener Gestalten bildet. Es liegt uns nun ob, zu zeigen, inwiefern Sokrates wirklich für Alle der verbindende Mittelpunkt ist, und welchen Gewinn die Philosophie durch seine Erörterungen davongetragen hat.

Wahrheit ist das erste Wort des Sokrates und die Seele, welche seine ganze Rede durchdringt. Nicht was der Eros zu sein scheine, sondern was er wirklich sei, glaubt er zeigen, nicht leere Meinungen, sondern fest begründetes Wissen vortragen zu müssen. Allerdings stellt er sich durch diese Vorbemerkung zu allen vorangegangenen Reden in einen entschiedenen Gegensatz, weil keine derselben von einem Begriffe des Eros ausging und denselben in strenger, dialektischer Gedankenfolge entwickelte. Doch ist damit keineswegs gesagt, daß er in denselben nichts als sophistischen Schein, Täuschung und Unwahrheit gefunden habe; im Gegentheil billigt er vieles Einzelne, mehr von dem Einen, weniger von dem Andern, und nur der Weg, auf dem sie alle zu ihren Sätzen gelangten, genügt ihm nicht. Seine Rede ist ein vollendetes Muster jener philosophischen Redekunst, die in dem zweiten Theile des Phädros als die reinste und höchste Beredtsamkeit gepriesen wird. Sie hält einerseits, obgleich Sokrates nach dem kurzen Anlauf eines Gesprächs mit dem Agathon, wenn auch ungern, zu der Form der Einzelrede übergeht, worin die Andern ihm vorangingen, doch durchaus, wie dort gefodert wurde, den dialogischen Charakter fest, der allein die Bildung und Bewegung der Gedanken darstellt. Diesen Vortheil erreicht er durch die Einkleidung seines Vortrags in die Form einer vor langen Jahren, zehn Jahre vor dem peloponnesischen Kriege, wo er selbst noch ein junger Mann von

dreißig Jahren war, zwischen ihm und der Diotima, der weisen Seherin von Mantineia, stattgefundenen Unterredung. Wir sehen hier eines der feinsten Motive, deren sich Platon's schriftstellerische Kunst jemals bedient hat. Denn einerseits erspart er dadurch seinem Sokrates, der soeben mit ein paar einfachen Fragen den Agathon schon ganz in die Enge getrieben und zu dem Eingeständniß gezwungen hat, daß er vom Eros geredet habe, ohne ihn zu kennen, das Unfeine und Gehässige einer fortgesetzten Polemik gegen seinen Wirth und seine Mitgäste; er selbst erscheint als ein früher in gleichem Irrthume, wie jetzt Agathon und die Übrigen, befangener junger Mann, noch in den Jahren des Strebens und leichten Aufnehmens neuer Ansichten, und indem er sich selbst von einer Frau widerlegen läßt, erspart er Allen die Demüthigung, durch ihn widerlegt zu werden; so bleibt der heitere, harmonische Charakter des Dialogs rein und ungetrübt. Ferner ist auch Das dem Gegenstande höchst angemessen, daß Sokrates, statt in eigener Person, ganz im Widerspruche mit seiner mehr anregenden, als positive Wahrheiten verkündenden Lehrweise, über so hohe Dinge zu reden, eine Prophetin, die schon durch ihr Amt eine mittlere Stellung zwischen Göttern und Menschen einnimmt, über den Eros sprechen läßt, der ja selbst ein Vermittler der Götter und Menschen ist und daher der gottbegeisterten Seherin näher bekannt sein muß, als irgend einem der gewöhnlichen Menschen; dadurch erzielt Platon zugleich die rhetorische Wirkung, daß der Rede eine der so schwungvollen Sprache der meisten vorigen Redner entsprechende feierliche Färbung, der leise Anflug eines priesterlichen Orakeltons mitgetheilt wird. Auch ist die hohe Ehre nicht außer Acht zu lassen, die dadurch dem von einigen frühern Rednern so sehr in den Schatten gestellten weiblichen Geschlechte zu Theil wird, daß so hohe Offenbarungen durch das Organ einer, freilich über den gewöhnlichen Lebensverhältnissen stehenden Frau mitgetheilt werden, die aber eben deshalb über natürliche Dinge sich mit der größten Offenheit und Naivetät mit einem verständigen Manne unterreden kann. Endlich liegt in dieser Einkleidung noch die Andeutung, daß Platon hier über den Standpunkt des Sokrates hinausgehe und höhere Wahrheiten, die er gleichsam prophetisch in den Tiefen seines eigenen Geistes

schaute, verkünden wolle.[55]) Daß übrigens jene Diotima eine geschichtliche Person und wirklich einmal in Athen gewesen sei, wenn auch nicht gerade, um bei den Göttern Aufschub der drohenden Seuche zu bewirken, daran dürfen wir wol kaum zweifeln, wenn wir bedenken, daß Platon überhaupt keine Personen, die er mit Namen nennt, zu erdichten pflegt, obgleich daraus natürlich nicht folgt, daß sie mit Sokrates in irgend einem Verkehr gestanden habe, der ja in ganz ähnlicher Weise im Menexenos die Aspasia seine Lehrerin nennt. Aber auch den andern im Phädros gestellten Foderungen entspricht die Rede; sie hat, gleich einem belebten Organismus, Anfang, Mitte und Ende, die unzertrennlich zusammenhängen; sie fragt zuerst nach dem Begriffe ihres Gegenstandes, und nachdem sie ihn gefunden hat, erörtert sie, ein unübertreffliches Muster dialektischer Entwickelung, alle seine Beziehungen und Momente in lückenlosem, nirgends ein Mittelglied überspringenden, nirgends eine wesentliche Seite übersehenden Fortschritte, sodaß am Schlusse das ganze Wesen des Eros, das uns die frühern Redner noch wie in einem Dämmerlichte zeigten, zur vollsten Klarheit heraustritt. Sie schreitet, wenn wir von dem kurzen, einleitenden Gespräche mit Agathon absehen, stufenweise in drei Abschnitten fort; in dem ersten zeigt sie, was der Eros nicht sei und was er sei (— Kap. 23), in dem zweiten, welches gewöhnlich seine Gegenstände seien und was und wie er zu wirken pflege (—Kap. 27), in dem dritten, was und wie er, auf der höchsten Stufe der menschlichen Vollkommenheit, wirken und welchen Gegenständen er sich zuwenden solle (—Kap. 29). Der erste Theil ist anfänglich streng dialektisch, endet aber dann mit dem ahnungsvollen Mythos von der Geburt des Eros; im zweiten herrscht der dichterische Ton vor, der durch diese Lehrdichtung angeschlagen wurde; der dritte erhebt sich, noch immer von einem frischen, poetischen Schwunge getragen, zu den Höhepunkten der platonischen Philosophie; im ersten und zweiten Theile haben wir, abgesehen von dem Mythos, im Wesentlichen noch den Standpunkt des Sokrates, aber schon mit platonischer Färbung, im dritten erhebt sich Platon zu einer Stufe, zu welcher Sokrates nie gelangt ist.[56])

In den Erörterungen des ersten Theils tritt die sokratische

Methode anfänglich noch ganz rein auf, wie wir sie aus Xenophon und Platon's frühesten Dialogen kennen; denn einerseits wird hier nach dem Was, nach dem Begriffe, andererseits nach seinem Gegenstande gefragt, also zuerst eine Definition, sodann eine Angabe der unmittelbaren Beziehung des Begriffs auf einen äußern Gegenstand verlangt und ganz sokratisch die nothwendige Relativität jedes Begriffes hervorgehoben, wodurch derselbe aus seiner unbestimmten Allgemeinheit auf eine eigene, ihm zunächst zukommende Sphäre beschränkt wird. In beiden Beziehungen berichtigt Sokrates seine Vorgänger, die alle zuerst darin fehlten, daß sie keinen klaren Begriff vom Eros zu Grunde legten, sodann auch darin, daß sie ihn mit seinem Gegenstande verwechselten und ihm Prädicate beilegten, die nur diesem, nicht ihm selbst zukommen. Die Unterordnung des Begriffes der Liebe unter den allgemeinern des Strebens oder der Begierde, die ihrerseits, was hier nur kurz berührt, im Philebos aber weiter ausgeführt wird, immer aus dem Gefühl eines Mangels hervorgeht und nach Ausfüllung dieses Mangels, also nach einem Gute trachtet, das der Begehrende noch nicht besitzt, ist eine viel klarere Bestimmung, als im Phädros die Subsumtion der Liebe unter die Schwärmerei, wobei mehr auf die Erscheinung als auf das Wesen gesehen wurde. Dagegen entspricht es ganz dem dort Gesagten, wenn als der unmittelbare und nächste Gegenstand der Liebe das Schöne und als der mittelbare das Gute, da das Schöne und Gute wesentlich Eins ist, bestimmt wird. Da Beides Ideen sind, so wird dadurch schon den ersten Anfängen der Liebe ein, wenn gleich noch unbewußtes, ideales Streben beigemessen. Hieran reihen sich nun zwei andere, höchst wichtige Bestimmungen. Wie jede Begierde, so erscheint die Liebe nicht selbst als gut oder schön, sondern, da sie nach dem Schönen und Guten strebt, es also noch nicht besitzt, als ein Mittleres zwischen dem Schönen und Häßlichen, dem Guten und Schlechten. Aber dieses Mittlere wird hier, wie schon früher im Lysis, wo diese Bestimmung zuerst auftrat, viel schärfer aufgefaßt, als vom Pausanias; denn nicht die Art und Weise ihres Wirkens, sondern ihr Gegenstand und Zweck bestimmt der Liebe, wie alles Begehrens und Wollens sittlichen Werth. Sodann wird diesem Mittlern in der Sphäre der Theorie

die richtige Meinung gleichgesetzt, die ebenso zwischen der ganz unverständigen, sinnlichen Wahrnehmung und der höhern Erkenntniß in der Mitte steht. Gewiß eine merkwürdige Zusammenstellung, die aber, wenn gleich nicht ganz treffend, doch ihre Berechtigung in der sokratischen Gleichstellung des Wissens und der Tugend hat. Beide Gebiete berühren sich in dem sogenannten sittlichen Tacte, den Platon noch im Menon als eine nicht schlechthin zu verwerfende Quelle der Tugend bezeichnete, dem er aber hier so wenig als der Liebe einen reinen, sittlichen Werth zuschreiben würde. Hierbei wird der ebenfalls zuerst im Lysis auftauchende Gedanke in aller Schärfe geltend gemacht, daß auch das Streben nach Weisheit, also das Philosophiren, ein solches Mittleres sei, da Götter oder vollendete Weise jenes Strebens nicht bedürfen, Unwissende oder Thoren aber es nicht kennen. So werden beide, Liebe und Philosophie, auf die Sphäre des Menschlichen beschränkt, wo sie ihre eigentliche Heimat haben, und dem unvollkommenen Subjecte, dem Menschen, das Object beider Triebe, das Schöne, Wahre und Gute, als ein über ihn erhabenes und von ihm nie ganz zu erreichendes Wesen gegenübergestellt; gewiß ein reinerer und tieferer Gedanke, als wenn man in neuerer Zeit das Subject zu einer göttlichen Macht und Herrlichkeit hinaufzuschrauben versucht und dabei des ewigen, über allem Menschlichen stehenden Objectes seines Denkens, wie seiner Liebe ganz vergessen hat. Diese Gedanken werden nun, bei dem poetischen Charakter unsers Dialogs, sogleich wieder in die Hülle von Symbolen und Mythen eingekleidet. Zuvörderst erscheint Eros nicht mehr, wie bei den übrigen Rednern, als Gott, da Götter keinen Mangel haben, sondern als ein Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, zwischen Sterblichem und Unsterblichem, Gutem und Bösem, mit einem Worte, als ein mächtiger Dämon, der aber gerade wegen dieses seines Doppelwesens das ihm bereits von den andern Rednern zugewiesene Geschäft der versöhnenden Vermittelung zwischen Göttern und Menschen am besten verwalten kann, da er an dem Wesen beider Theil hat. So spielt er hier dieselbe Rolle, die man sonst wol dem Hermes, Aristophanes aber in seiner komischen Parodie den Vögeln beilegt. Wie diese hier überall auftauchenden prophetischen Ahnungen eines Ver-

söhners und Vermittlers zwischen beiden Welten erst im Christenthum ihre wahre Erfüllung finden, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Aber schon der zuerst in der hesiodeischen Weltanschauung bestimmter hervortretende Glaube an Dämonen, eine Frucht des wachsenden Gefühls des Abfalls vom Göttlichen, der die Götter dem Menschen in größere Ferne rückte, deutet auf jene Erlösungsbedürftigkeit hin. Fast im Geiste des Eryximachos sagt Sokrates, daß erst durch den die Lücke zwischen beiden Welten ausfüllenden Eros das Weltganze mit sich selbst zusammengebunden werde; ein großer und tiefer Gedanke, dessen ganze Bedeutung uns erst im Timäos klar werden wird. Noch poetischer wird diese Gedankenreihe durch die herrliche Lehrdichtung von der Zeugung des Eros in den Gärten des Zeus, nach dem zu Ehren der jüngst geborenen Aphrodite angestellten Götterschmause, veranschaulicht. Bei platonischen Mythen, die, gleich manchen eben so klaren als tiefsinnigen Märchen, oft einen höchst vielseitigen Gedankeninhalt in sich schließen und viel mehr, als zunächst in ihnen zu liegen scheint, in ihrer symbolischen Weise andeuten, darf man sich über allzu weit gehende Deutungen, die namentlich gern von Philosophen versucht werden, nicht wundern, da in der That jene Lehrdichtungen sich oft von mehr als einer Seite auffassen lassen. Wenn indessen hier die Neuplatoniker und nach ihnen A. Jahn ein ähnliches Spiel versuchten und den Eros etwa als die Seele des Einzelnen oder auch als den allgemeinen Bildungstrieb, den Poros als die alle Materie erfüllende und gestaltende Form, die Penia als die ewig gleichsam nach der Form sich sehnende Materie deuteten, so schweiften sie weit über den so klaren Zweck der kleinen Parabel hinaus, die eben nichts Anderes ausdrücken soll, als jenes vorher beschriebene, wunderbare, dämonische Doppelwesen des Eros, der von einem Gefühl des Mangels ausgeht, aber stets Mittel und Wege weiß, diesen Mangel auszufüllen; deshalb ist sein Vater Poros (zugleich B e t r i e b und R e i c h t h u m), seine Mutter die Dürftigkeit. Die Sehnsucht und Entbehrung, die Kühnheit und Schlauheit der Liebe, ihr fortwährendes Schweben und Schwanken zwischen Sterblichem und Unsterblichem, zwischen Weisheit und Thorheit, Leben und Tod wird hier mit den anschaulichsten Zügen dargestellt, von denen einzelne, wie namentlich

die Ärmlichkeit des äußern Aufzugs, die Abhärtung gegen Beschwerden, das stete Trachten nach Weisheit, die zauberische Einwirkung auf Andere, nach Schwegler's feiner Bemerkung, die Eigenthümlichkeit des Sokrates selbst, des reinsten aller Erotiker, andere, wie das Liegen an fremden Thüren und das Anknüpfen immer neuer Listen, um zu seinem Zwecke zu gelangen, sich auf die Schilderung des Liebenden in der Rede des Pausanias beziehen. Jenem Misverständniß gegenüber muß auch geltend gemacht werden, daß, während allerdings die Verbindung der Geburtsfeier der Aphrodite mit des Eros Entstehung die innere Beziehung der Liebe auf die Schönheit andeutet, dagegen die Metis, als die Mutter des Betriebs, nicht die himmlische Weisheit, sondern nur die praktische Klugheit, die Mutter aller Betriebsamkeit, bedeuten kann. Gewiß aber hat der Mythos, außer seiner eigenen Bedeutsamkeit, auch noch den künstlerischen Zweck, dem aristophanischen, etwas verzerrten Bilde des Eros ein einfacheres und ernsteres, zugleich aber klareres und wahreres Gegenbild gegenüberzustellen.

Der im Anfange der Untersuchung gewonnene Begriff der Liebe wird nun im zweiten Abschnitte durch eine noch weitere Beschränkung desselben, von welcher nur Agathon eine Ahnung hatte, auf ein scheinbar sehr enges und doch im Grunde die höchsten Thätigkeiten des menschlichen Lebens umfassendes Gebiet zurückgeführt. Ganz dem griechischen Sprachgebrauche gemäß, mit dem auch der unserige im Wesentlichen übereinstimmt, wird eine doppelte Richtung der Liebe unterschieden, je nachdem sie entweder das Schöne blos zu besitzen oder vermittels desselben zeugend etwas hervorzubringen strebt. Im erstern Sinne ist ihr höchstes Ziel die Glückseligkeit oder das höchste Gut, zu welchem das Schöne nur das Mittel und der Übergang ist; im zweiten ist sie Zeugungstrieb und ihr gewöhnlichstes und bekanntestes Werk die Erzeugung eines Neuen, dem Erzeuger Ähnlichen, vermittels eines Schönen. Diese Liebe ist es, die man vorzugsweise so nennt; bei ihr bleibt daher die Betrachtung für jetzt stehen und läßt jene andere Art der Liebe, die nicht auf Erzeugung ausgeht, zur Seite liegen, um später beide zu einer höhern Einheit zu vereinigen. Vom Agathon nimmt Sokrates die Beziehung des Eros auf Hervorbringung eines

Werkes an, führt aber die allzu weite Ausdehnung, die Jener diesem Gedanken gab, indem er alles werkthätige Schaffen darunter verstand, auf ein beschränkteres Maß zurück und weiset den Dichter zugleich auf einen genauern Begriff von der Poesie hin. Dem Aristophanes sagt er, die Liebe strebe weder nach dem Ganzen noch nach der Hälfte, sondern nur nach dem Guten, sodaß wol Mancher sich willig ein Glied seines Körpers abschneide, wenn es ihn schmerze, mithin unter Umständen auch die Verstümmelung als ein Gut erscheinen könne; er ergänzt die Vorstellung desselben von dem gegenseitigen Suchen des Zusammengehörigen dahin, daß er sagt, dies könne nur das Gute sein, das, wie es auch im Lysis hieß, Allem verwandt, wie das Schlechte Allem fremd ist. Indem er nun die Zeugung im natürlichen und engsten Sinne, als das unmittelbarste Werk der Liebe, nur vermittels des Schönen vor sich gehen läßt, nimmt er vom Eryximachos den Satz an, daß Liebe nach Harmonie strebe und deshalb nur im Schönen etwas erzeugen könne, weil das Schöne harmonisch, das Häßliche unharmonisch sei. Die kurze Schilderung der anziehenden Kraft des Schönen und der abstoßenden der Häßlichkeit erinnert an die Beschreibung der Wonnen und Wehen der Liebe im Phädros. Aber schon in der natürlichen Zeugung findet er ein höheres, idealeres Moment, einen weit über die Lust des Augenblicks hinausgehenden Zweck, den Trieb nach Fortdauer und Unsterblichkeit der menschlichen Gattung; denn nur dadurch, daß das Vergängliche, ehe es dahinstirbt, ein Neues, ihm Ähnliches hinterläßt, nimmt es, so gut es kann, am Unsterblichen Theil. Gerade so führt Platon im Theätetos schon die ersten Anfänge der Wahrnehmung und im Philebos die ersten Regungen der Begierde auf einen höhern Zweck zurück und findet in ihnen die Keime des Denkens und sittlichen Wollens. Wie so viele schöne Gedanken Platon's, so hat auch diesen vom Zwecke der Zeugung Aristoteles aufgenommen. [57]) Indem nun so die Unsterblichkeit mit der Zeugung in Verbindung gesetzt wird, erweitert sich unser Gesichtskreis allmälig bis in eine ungemessene Ferne und wir sehen in der Erörterung die vier innig und unzertrennlich zusammengehörigen Begriffe der Liebe, Zeugung, Unsterblichkeit und des Schönen sich immer mehr vergeistigen und einen wei-

tern Umfang gewinnen. Zunächst werden der Zeugung, die im engsten Sinne Fortpflanzung der Gattung ist, drei ähnliche, wenn auch nicht gleiche Acte zur Seite gestellt und durch diese Vergleichung der Weg zu einer höhern Stufe derselben gebahnt. Die Erhaltung und Reproduction des Organismus des Einzelwesens, ungeachtet seiner unaufhörlichen Verwandlung an Leib und Seele (die erste Spur der in neuerer Zeit weiter ausgebildeten, sogenannten Mausertheorie!), ist der Zeugung darin ähnlich, daß, wie dort die Gattung, so hier das Individuum sich mitten im Wechsel des Vergänglichen behauptet und wiederherstellt. Etwas Ähnliches geht im Geiste vor, der fortwährend bald vergißt, bald des Vergessenen sich erinnert; auch hier bleibt der Geist stets derselbe, obgleich seine Kenntnisse sich unaufhörlich verändern und bald wachsen, bald abnehmen. Die Erinnerung wird mit dem Zeugungsacte verglichen, weil sie ebenfalls Reproduction ist. Endlich streben auch tüchtige Naturen nach unsterblichem Nachruhm, den sie durch edle Thaten sich zu erwerben suchen; auch dies Streben ist eine Art von Zeugung, da es Werke hervorbringt, die des Einzelnen Leben weit überdauern. Dies ist nun zugleich eine höhere Stufe der Unsterblichkeit, die nicht blos, wie die frühere, instinctmäßig, sondern mit vollem Bewußtsein erstrebt wird. Sie ist zugleich der Zweck einer zweiten, geistigern Zeugung, wobei Seelen auf Seelen wirken, nämlich der Erziehung, die schon im Phädros von dieser Seite aufgefaßt wurde. In beiden Dialogen erscheint die Erziehung und der Gedanken weckende Unterricht als ein Werk der Liebe und als eine Erzeugung edler Gesinnungen und großer und guter Thaten in der Seele des Zöglings; gewiß einer der schönsten platonischen Gedanken! Aber er ist hier reiner aufgefaßt, als im Phädros; denn während dort Körperschönheit noch als Grundbedingung jeder Liebe und der geistigen, wie leiblichen Zeugung erschien, wird hier ausdrücklich versichert, daß es dabei lediglich auf Schönheit der Seele ankomme. Wie aber dort als der Triumph der Beredtsamkeit die Erzeugung großer, unsterblicher Gedanken in der Seele des Hörers oder Lesers bezeichnet wurde, so werden auch hier die Früchte des Geistes weit über die leiblichen Kinder gesetzt, da diese sterblich, jene, sind sie echter Art, unsterblich sind.

Zu dem heitern, milden Charakter unsers Dialogs stimmt es auch, wenn die sonst vom Platon mit einiger Ungunst behandelten großen epischen Dichter, wie Homeros und Hesiodos, oder die praktischen Staatsmänner, denen er das rechte Wissen abzusprechen liebt, wie Lykurgos und Solon (beider gedachte er auch im Phädros mit großer Anerkennung), hier als Erzeuger solcher wahren und unsterblichen Kinder gepriesen werden. Da nun auch die Liebe oft unmittelbar mit dem Triebe nach edlen Thaten und Nachruhm verbunden ist, so bekommt der früher vom Phädros ausgesprochene Gedanke, daß Eros der Vater alles sittlich Großen sei, hier eine tiefere Bedeutung. Aber freilich ist weder dieser, der höhern Erkenntniß noch entbehrende, mit Liebe zum Guten und Edlen verbundene Thatendrang die höchste und vollendetste Frucht des Eros, noch die Unsterblichkeit des Nachruhms die höchste denkbare.

Zu dieser höchsten Stufe erhebt uns der dritte Abschnitt, der der Rede und dem ganzen Gespräch, gleich dem höchsten Grade der Mysterienweihe, erst das Siegel der Vollendung aufdrückt. Zuerst wiederholt er noch einmal in klarer und geordneter Folge den ganzen Stufengang der sich über das Sinnliche erhebenden Liebe und weist in der Entwickelung des Begriffs der Schönheit ganz dieselben Stufen nach, wie bei dem der Liebe. Denn gerade der Liebende erhebt sich zunächst von der Liebe eines einzelnen schönen Körpers zu der Liebe der Körperschönheit überhaupt; von der immer noch leidenschaftlich befangenen, wenn gleich schon über der niedern Sinnlichkeit, die hier nicht mehr in Betrachtung kommt, erhabenen Liebe zu einem schönen Individuum, also einem blos persönlichen Gefühl, steigt er zu dem reinern, unbefangenen, ästhetischen Wohlgefallen an allem sinnlich Schönen auf, das er zu einem Begriff zusammenfaßt; so wird der gebildete Schönheitssinn zur Vorstufe des höhern, sittlichen Sinnes, die Ästhetik zur Vorschule der Sittlichkeit. Die dritte Stufe ist die Liebe zur Schönheit der Seele, also zum sittlich Schönen, wie es sich sowol in edlen Bestrebungen als in weisen Gesetzen, in der Ethik und Politik offenbart. Hier tritt die Rücksicht auf Körperschönheit und Jugendblüte ganz zurück und die Seele wendet sich nur der verwandten Seele zu, auch wenn sie in einem unschönen Leibe wohnt. Doch ist auch

diese Stufe noch nicht die höchste, da ohne höhere Erkenntniß der Wahrheit sich der gebildete Schönheitssinn wol zu jenem feinen, sittlichen Tacte ausbilden kann, der nach Harmonie des Lebens, nach Besonnenheit und Gerechtigkeit strebt und sich auch in einer von sittlichem Gefühl getragenen Staatsweisheit bewährt; aber diese Tugenden sind auf dieser Stufe doch nur Tugenden eines geläuterten ethisch-politischen Sinnes, sie sind politische Tugenden, Früchte der richtigen Meinung, nicht des philosophischen Wissens. Dennoch liegt in dieser Bestimmung im Verhältniß zum Phädros, wo noch an der unzertrennlichen Einheit der Körper- und Seelenschönheit festgehalten wird, ein sehr bedeutender Fortschritt. Die vierte Stufe ist die der Liebe zur Wissenschaft. Es ist für Platon's, durch die Eigenthümlichkeit des griechischen Volksgeistes bedingte Anschauungsweise sehr bezeichnend, daß er auch das Gebiet der Wissenschaft nicht von der Sphäre der Schönheit ausschließt, gerade wie seine Philosophie selbst ein vollendetes Kunstwerk ist. Deshalb liegt auch in seiner Erhebung der Wissenschaften über das sittliche Thun weder ein philosophischer, sich vornehm gegen das praktische Leben abschließender Stolz, noch auch eine Hinneigung zu einseitigen Verstandesabstractionen, sondern nur die Anerkennung der sokratischen Grundwahrheit, daß das Wissen die Seele der Tugend ist, weshalb er in der gesonderten Darstellung jener Momente, die allerdings erst in ihrer Totalität die volle, schöne Harmonie des Lebens darstellen, die Wissenschaft natürlich über die des Wissens noch entbehrende Sittlichkeit stellen muß. Da nun Platon hier noch von einzelnen Erkenntnissen redet, so ist anzunehmen, daß er dabei vor Allem die mathematischen Wissenschaften im Sinne hat, die er ja, wie wir wissen, sehr hoch schätzte, weil er einerseits in ihnen die höchsten Gesetze der Schönheit fand, Zahl, Form und Maß, andererseits sie als nächste Vorstufen der höchsten aller Wissenschaften, der Philosophie, ansah. Die Hinneigung zur pythagoreischen Philosophie, welche um die Zeit, wo Platon den Dialog schrieb, schon längst eine ganz entschiedene geworden war, erhöhte noch die Vorliebe zu jenen Wissenschaften, denen er im Philebos und im Staate eine ganz ähnliche Stellung anweist. Jenes weite Meer des Schönen, von welchem er hier so begeistert redet, voll

schöner und erhabener Gedanken und Reden, die aus der Fülle der philosophischen Forschung hervorgehen, ist also das weite Gebiet jener Wissenschaften, die Himmel und Erde messend, zählend und berechnend umfassen. Aber auch sie sind noch nicht das Höchste, denn die höchste Schönheit ist die Idee des ewig Schönen selbst, das nicht wächst noch abnimmt, nicht entsteht noch vergeht, nicht in einem Andern, sondern in und durch sich selbst sein Wesen hat, des nicht relativ, sondern absolut Schönen, das stets sich gleich bleibt und, hoch über dem Wechsel der Erscheinungen stehend, allem einzelnen Schönen von seinem göttlichen Wesen mittheilt und es eben dadurch erst schön macht; sie ist reines, ewiges Sein, während nicht nur die sinnliche, sondern auch die geistige Schönheit, insofern sie an einem Einzelnen zur Erscheinung kommt, der Welt des Werdens und Wechsels angehört. Ebenso ist die göttlichste und vollkommenste Liebe die zu diesem Urschönen, in welchem, wie es im Staate heißt, das Wesen des höchsten Guten am reinsten wiederstrahlt. Die Frucht aber dieser Liebe ist die Wissenschaft aller Wissenschaften, die Philosophie; ein Gedanke, den wir aus dem Philebos und dem Staate, wo derselbe Stufengang menschlicher Erkenntnisse und Bestrebungen wiederkehrt, ergänzend hinzufügen. Hier wird, ganz dem künstlerischen Charakter des Dialogs entsprechend, mehr die Seite der wahren und echten Tugend — welcher als ihr Schattenbild, wie es scheint und auch Susemihl annimmt, jene früher beschriebene politische Tugend entgegengesetzt wird, — sowie der Liebe zu allem Göttlichen hervorgehoben, die aus jener Erhebung zu den höchsten Idealen entspringt. Daß übrigens Platon selbst nicht meinte, diese Liebe zu einem gestaltlosen Ideal müsse alle persönliche Freundschaft und Liebe aufheben, geht aus seiner Zeichnung des Sokrates hervor, der gerade durch die Gewalt seiner Persönlichkeit auf die Einzelnen, denen er sich mit aller Liebe hingab, so begeisternd und bildend wirkte. Auch deutet er ja deutlich genug durch seine Beschreibung des zwischen Sterblichem und Unsterblichen sich bewegenden Eros an, daß er hier, wie Schleiermacher richtig anerkennt, das ideale Streben des Philosophen in der Menschenwelt, also in dem Gebiete der Endlichkeit und Vergänglichkeit, darstellen will. Mit den Begriffen der Liebe und

Schönheit steigern sich nun auch die der Zeugung und Unsterblichkeit; denn die Zeugung erscheint hier als die nicht blos praktische, sondern gleichsam auf den Geist gesäete, auf Mittheilung der reinsten Erkenntniß gebaute Erziehung, etwa wie sie in den Büchern vom Staate beschrieben wird, und an die Stelle der Unvergänglichkeit der Gattung und des Andenkens tritt die persönliche Unsterblichkeit des in der Idee lebenden und für die Idee wirkenden, vergeistigten Menschen. Diese höchste Stufe der Unsterblichkeit wird hier nur obenhin und in einer solchen Weise angedeutet, daß nicht klar hervorgeht, ob Platon dieselbe auch Denen zuschreibe, die nicht bis zu jener höchsten Liebe und zur Anschauung der eigenen Schönheit gelangt, sondern auf den niedern Stufen stehen geblieben sind, sowie auch merkwürdigerweise der Seelenwanderung in dem Dialoge nicht einmal vorübergehend gedacht wird. Hier ist der Punkt, wo der Phädon ergänzend eingreift und das hier aufgestellte heitere Lebensbild mit dem hellern Glanze eines ewigen Daseins erfüllt. Über die Ideenlehre aber ist diese Stelle von der größten Bedeutung; denn noch in keinem frühern Dialoge, auch nicht im Phädros, wo die Ideen noch in den überhimmlischen Raum versetzt und so fast der Erkenntniß entrückt wurden, wird von denselben in so erhabenen Ausdrücken geredet, durch welche sie von den Gattungsbegriffen, von denen sie noch im Sophisten nicht durchgreifend genug gesondert waren, auf das bestimmteste unterschieden werden. [58]) Den ganzen, eben durchlaufenen Stufengang noch einmal zusammenfassend, können wir sagen, daß er die Erhebung der Seele von der rein persönlichen Liebe zum geläuterten Schönheitssinn, von diesem zu dem feinen, sittlichen Tacte, der für die Meisten in allen sittlichen und politischen Beziehungen ausreicht, endlich durch die vorbereitenden Wissenschaften zu der reinen, göttlichen Schönheit und zu der Philosophie, deren Princip das ewig Gute und Schöne ist, also den Bildungsgang eines jeden vollkommenern Menschenlebens darstelle. Obgleich nun anfänglich das Streben nach dem Guten von der Liebe im engern Sinne unterschieden wurde, so kommen doch hier, am höchsten Endpunkte aller menschlichen Bestrebungen, beide Seiten wieder zusammen; denn die reine Tugend, die Frucht der Liebe zur idealen Schönheit, ist im

Verein mit der Unsterblichkeit des Geistes zugleich die Quelle der reinsten Glückseligkeit. Der Zeugungstrieb des Eros ist allmälig zum philosophischen Triebe geworden, der, indem er durch Belehrung und Bildung auf Andere wirkt, zugleich das Werk der eigenen idealen Ausbildung sichert und vollendet.

So hat Sokrates in der That das Beste aller frühern Redner mit in seine Darstellung verflochten und ihre Irrthümer berichtigt, indem er zur Beurtheilung des einen wie des andern die leitenden Grundsätze aufstellt. Er erkennt an, daß die aufopfernde, selbstverleugnende Tugend, welche Phädros als ein Werk des Eros pries, allerdings ein Erzeugniß der Liebe ist, gibt ihr aber eine höhere Bedeutung, indem er sie als ein Streben nach Unsterblichkeit des Andenkens darstellt, wie es auch schon unbewußt der physischen Zeugung zu Grunde liege. Er hebt, wie Jener, hervor, daß die Liebe zu Gatten und Kindern selbst den Schwachen muthig mache, für sie zu kämpfen und zu sterben; aber er findet darin keine bewußte Tugend, sondern einen mächtigen, auf Erhaltung der Gattung abzielenden Naturtrieb, den daher auch viele Thiere mit den Menschen theilen. Dem Pausanias gesteht er zu, daß die Liebe auf die Sittlichkeit und das Staatsleben einen mächtigen Einfluß übe und üben müsse; aber er befreit sie von der sinnlichen Beimischung, die sie noch bei ihm hatte, und widerlegt durch seine ganze Darstellung das unklare Gerede von einem doppelten Eros. Dem Eryximachos räumt er die Verbindung der Liebe mit der Harmonie ein, weil das Schöne eben das Harmonische sei; aber er beschränkt den Begriff des Eros auf die menschliche Sphäre und entwickelt denselben, ohne dabei den hergebrachten Sprachgebrauch zu verlassen; zugleich erhebt er die Liebe von der Stufe eines blinden Naturtriebes, auf welchem sie bei Jenem stand, zu einem der reinsten Acte der Seele und des Geistes. Vom Aristophanes nimmt er gern den Gedanken an, daß die Liebe aus dem Bedürfniß hervorgehe und nach Ergänzung des eigenen Wesens strebe; aber er entfernt alle, die Reinheit dieser Ansicht trübenden, sinnlichen Nebengedanken und zeigt, daß das wahre Wesen des Menschen nicht durch eine blos natürliche Vereinigung, sondern durch Erfüllung mit allem Guten ergänzt und vollendet werde, und daß nur das

Gute das ihm Verwandte sei, nach dem er streben müsse. Indem Aristophanes über diesen Punkt noch ein durch das Eindringen des Alkibiades unterbrochenes Gespräch mit dem Sokrates anknüpfen will, ist er wahrscheinlich auf dem Wege, diese Berichtigung desselben anzunehmen, da er ja selbst auf ein ähnliches, wenn gleich nicht so rein aufgefaßtes Ziel hinsteuerte. Am Agathon endlich billigt er, daß er das Wesen des Eros zu erklären wenigstens versucht habe, und gibt seinen Aussprüchen über die schaffende Kraft des Eros und über seinen Zusammenhang mit dem Schönen und der Kunst die umfassendste Deutung und Anwendung.

Die Aufgabe eines mehr philosophisch belehrenden, als plastisch darstellenden Dialogs wäre mit dieser, so Bedeutendes enthaltenden Rede erschöpft gewesen. Da aber hier nicht blos der Begriff der Liebe entwickelt, sondern Eros selbst in seinem göttlich-dämonischen, halb sinnlichen, halb geistigen Wesen dargestellt werden soll, so war der Idee des Kunstwerkes erst dann vollkommen genügt, wenn die Macht und Wirkung des gewaltigsten und freundlichsten aller Dämonen nicht blos in Worten beschrieben, sondern an dem Bilde eines von ihm im reinsten und edelsten Sinne ergriffenen und durchdrungenen, echten und wahren Menschen nachgewiesen und gleichsam die Probe abgelegt war, inwieweit überhaupt ein Sterblicher im Stande sei, nach dem Vorbilde des Eros mit urkräftiger Macht Gutes und Göttliches in fremden Seelen zu wirken. Daß der Gegenstand dieser Schilderung nur Sokrates sein konnte, der vollkommenste und durchgebildetste Mensch seiner Zeit, der sich selbst so gern, wie wir im Phädros sahen, einen Erotiker nannte, der soeben das Wesen und die Wirkungen des Eros in der Theorie erschöpfend nachgewiesen hatte, liegt am Tage, sowie daß die in dem Dialog zerstreuten, zu der Handlung gehörigen Charakterzüge desselben noch nicht hinreichen, uns ein seine ganze Eigenthümlichkeit umfassendes Bild von ihm zu geben. Es bedurfte daher, da bereits alle Theilnehmer des Mahles geredet hatten und überdies Niemand, außer dem bescheidenen Aristodemos, dem Sokrates eigentlich näher stand, der Dazwischenkunft eines dritten, ihm befreundeten und zur Genüge mit seiner wunderbaren Eigenthümlichkeit vertrauten Mannes. Wer nun fragen

wollte, warum diese Rolle einem Trunkenen, warum sie dem genialen Wüstling Alkibiades, bei dem der erziehende Unterricht des Sokrates so wenig gefruchtet hatte, übertragen sei, dem ist darauf schon von mehren Seiten geantwortet, daß im Wein die Wahrheit wohne, daß gerade das Urtheil eines solchen, dem Sokrates nicht treu gebliebenen Jüngers, wenn es in dieser Weise ausfiel, von der höchsten Bedeutung sei, daß das Zusammentreffen vieler Züge seiner Schilderung mit Dem, was Sokrates eben über die Macht des Eros auseinandersetzte, um so mehr die Wahrheit des Erzählten verbürge, da der Redner diese Erörterungen nicht gehört habe. Aber dabei ist noch ein wesentlicher Gesichtspunkt übersehen; gerade wie Sokrates durch den Gegensatz seines Innern und Äußern gleichsam symbolisch das Doppelwesen der menschlichen Natur darstellt, so kommt derselbe Widerspruch, aber in entgegengesetzter Weise, am Alkibiades zur Erscheinung. Denn der hohen Schönheit des mit so herrlichen Anlagen ausgerüsteten, noch in der Trunkenheit manches gute und weise Wort redenden jungen Mannes entspricht wenig der Mangel an sittlicher Reinheit und Harmonie und sein Abfall von der höhern Wahrheit, der er doch einst so nahe stand. Indem nun der Gesunkene zum Sokrates wie zu einer erhabenen Göttergestalt hinaufschaut, entsteht zwischen diesen beiden mit einander früher so befreundeten und bei aller Entfremdung sich einander doch immer wieder anziehenden Naturen ein eigenthümlich schöner Kontrast. Beide Männer sind in verschiedener Weise ein Beispiel des eben vom Sokrates aufgestellten Satzes, daß Schönheit des Körpers und der Seele nicht immer verbunden seien. Zugleich wird durch diese Einführung des Alkibiades und seiner schwärmenden Genossen dem ganzen Dialog, durch den an ein Satyrdrama erinnernden Schluß, etwas von jenem, am Eros nachgewiesenen und in seinen beiden hervorragendsten Personen dargestellten dämonischen Doppelwesen mitgetheilt. Wie nun aber Ideal und Wirklichkeit sich nie vollständig decken, so treten in dem treu nach dem Leben gezeichneten Bilde des Sokrates manche durchaus persönliche Charakterzüge scharf hervor, die Sokrates in seiner Rede über die Wirkungen des Eros nicht berührte, während andere ihm fehlen. Hierhin gehört vor Allem die idealere Richtung des Lebens in Kunst und Wissenschaft,

wogegen des Sokrates ethische Weisheit durchaus einen praktischen Charakter behielt und von einem begeisterten Schwärmen für schöne Ideale nichts wußte, wovon daher auch in der Rede des Alkibiades nichts vorkommt. Den Mittelpunkt seiner Darstellung deutet der Redner selbst an, indem er sagt, er wolle das seltsame, ungewöhnliche Wesen des Sokrates schildern. Dies ist eben jener Gegensatz des Innern und Äußern, durch den derselbe als ein wahrer Mensch und zugleich als ein Mann von gewaltiger Geisteskraft erscheint; denn zum Wesen jedes Menschen, wie des Eros selbst, gehört innige und unauflösliche Verbindung des Niedern mit dem Höhern, des Geistigen und Ewigen mit dem Vergänglichen und Sinnlichen, das aber bei Sokrates, weil nur der Körper, nicht die Seele die Spuren dieser niedern Sphäre trägt, fast zu einem bloßen Schein herabgesetzt ist; nirgends aber tritt die ursprüngliche Kraft eines großen Geistes überraschender hervor, als wenn sie einen unschönen, mit der Schönheit der Seele nicht im Einklange stehenden Körper beherrscht. Jene bekannte Silenengestalt des Sokrates [59]), die ihm etwas Dämonisches, der Natur des Eros Verwandtes gibt und doch die herrlichste Götternatur eines mit reichen Weisheitsschätzen erfüllten Geistes verbirgt, gibt auch seinem ganzen Wesen eine satyrähnliche Färbung, die doch in jeder ihrer Äußerungen nur die herbe Schale des trefflichsten Kerns ist, denn hinter seinem Spotte steckt der tiefste Ernst; die Liebe zu schönen Jünglingen, die er so auffallend zur Schau trägt, ist frei von aller Sinnlichkeit und die reinste Liebe geistiger Schönheit; seine Reden sind oft derb und komisch, seine Bilder und Beispiele aus dem alltäglichsten Leben gegriffen, aber voll des tiefsten Gehalts; wie ein Marsyas, der ebenfalls dem Satyrtypus angehört, mit seiner Flöte, so bezaubert er Alles mit der süßen Harmonie seiner Rede. Jene wahre Tugend, die Sokrates am Schlusse seiner Rede als die Frucht der Liebe zum ewig Schönen bezeichnet, kommt ihm selbst nach allen Seiten hin und in allen ihren Gestalten im höchsten Maße zu. Die Weisheit, die in allen seinen Reden hervorleuchtet, tritt besonders in der Selbstvergessenheit hervor, mit welcher er oft Tage und Nächte lang, zur Verwunderung der Menge, in derselben Stellung verharrend, der Speise und des Schlafes nicht gedenkend,

irgend einer großen Wahrheit nachdenkt; ein Zug, der in der Doppelnatur des Sokrates einer der bezeichnendsten ist. Denn wenn man auch alle Vorstellungen von einer religiösen Beschaulichkeit, die dem griechischen Volkscharakter überhaupt und auch dem des Sokrates fremd ist, oder gar von einer schwärmerischen Ekstase, fern hält, so ist sie doch ein ungewöhnliches Zeichen der tiefen, ganz in die höchsten Gedanken versenkten Einkehr eines reichen Geistes in sich selbst, deren er von Zeit zu Zeit bedarf, um von einer Klarheit zur andern fortzuschreiten, und zugleich ein Beweis, daß der wahre Weise sich bis auf einen gewissen Grad über die Nothwendigkeit des leiblichen Bedürfnisses erheben kann. Seine Tapferkeit, deren auch im Laches Erwähnung geschah, bewies er bei Potidäa und Delion. Seine Mäßigung und Besonnenheit zeigte sich in der Standhaftigkeit, mit welcher er den Verlockungen des schönsten und geistreichsten aller athenischen Jünglinge entgegentrat, in der ihn nie verlassenden bewußten Geistesklarheit, auch wenn er zuweilen, von Andern aufgefodert, in einem Maße, das Andern Übermaß wäre, von des Dionysos Gabe genoß, endlich in seiner Bedürfnißlosigkeit und in der Abhärtung, mit welcher sein starker Körper der Unbill des Himmels, wie den Beschwerden des Krieges trotzte. Wer in dieser Darstellung die vierte Haupttugend, die Gerechtigkeit, vermissen sollte, der mag sie, abgesehen davon, daß eine systematisch vollständige Aufzählung der Tugenden von unserm in seiner Aufgeregtheit rasch von einem Gegenstande zum andern springenden Redner nicht zu erwarten war, eben darin angedeutet finden, daß Sokrates sich, wo das Vaterland rief, willig zum Krieg stellte und allen seinen Bürgerpflichten vollständig genügte. Recht geflissentlich werden zwei dieser Züge, sein Nachsinnen und seine Unbesiegbarkeit im Trunke, auch in die Handlung des Dialogs mit verflochten, um zu zeigen, daß der tief denkende Weise sich auch den Freuden der heitersten Geselligkeit nicht entzieht, dabei aber immer seine geistige Klarheit und Gesundheit behauptet. Sollte darin nicht eine bestimmte Beziehung auf die überstrenge Lebenspraxis der Schule des Antisthenes liegen, die allem heitern Lebensgenuß entsagte, um nicht der Gefahr des Übermaßes zu erliegen? Aber beim Sokrates sind alle jene Tugenden durch die Macht des

Eros zur schönsten Einheit verbunden. Wie gewaltig eine leidenschaftliche, leicht sich verwirrende und stets zwischen Reue und Rückfall sich bewegende Natur, wie die des Alkibiades, von diesem Erotisch-Dämonischen im Sokrates ergriffen wurde, schildert er selbst uns in den Thränen und der korybantischen Begeisterung, mit welchen die Reden des Sokrates ihn zu erfüllen pflegen, in der gleich einem Schlangenbiß stechenden Gewalt, die sie auf ihn üben, in der tiefen Scham, welche in ihm, dem Gefallenen, ihr ernster sittlicher Inhalt erweckt; dies Alles sind Wirkungen, die ganz denen des Eros ähnlich sind, aber nicht dem sinnlichen, sondern dem geistigen, im Sokrates lebenden Eros angehören. Die merkwürdige, wol auf einer geschichtlichen Überlieferung beruhende Erzählung von der unerschütterlichen Keuschheit des Sokrates, die man, um sich von derselben nicht abgestoßen zu fühlen, nach dem Charakter des Alkibiades und den Lebensansichten des griechischen Alterthums beurtheilen muß, hat außer ihrem nächsten Zwecke noch eine ganz bestimmte Beziehung auf die zweite Rede des Sokrates im Phädros; denn für die dort so schön geschilderte Gegenliebe bietet hier die leidenschaftliche Schwärmerei des Alkibiades für den Sokrates ein treffliches Beispiel und der Sieg des vernünftigen Willens und der sittlichen Tapferkeit über die Sinnlichkeit, der dort symbolisch durch die willige Folgsamkeit des guten und die erzwungene des bösen Rosses gegen ihren Lenker dargestellt wird, erscheint hier ebenfalls an dem Bilde des Sokrates in einem um so glänzendern Lichte, da in ihm der Geist so mächtig ist, daß es jenes schweren Kampfes gegen die sinnliche Natur bei ihm nicht mehr bedarf, um der Versuchung nicht zu erliegen. Aber auch auf den zweiten Theil des Phädros findet sich in den Worten, wo Alkibiades die Beredtsamkeit des Sokrates wegen ihrer mächtigen und nachhaltigen Wirkung weit über die des Perikles stellt, eine ganz bestimmte Beziehung. Auch an die einzelnen im Gastmahl vorkommenden Vorträge finden sich überall in dieser Rede, wie in der des Sokrates, einzelne Anknüpfungspunkte. Die aufopfernde Tugend, welche Phädros preist, zeigte sich bei Sokrates, als er dem Alkibiades bei Potidäa das Leben rettete und ihm dann willig die Belohnung der Tapferkeit überließ, die ihm selbst gebührt hätte. Die

sittliche Einwirkung des wahren Eros, von der Pausanias redet, übt jener in einem viel tiefern und umfassendern Sinne. Sein ganzes Leben ist ein Abbild der vom Eryximachos gefoderten Mäßigkeit und Harmonie der Gegensätze. Das Streben nach Wiederherstellung des ursprünglichen Wesens durch den Eros, von welchem Aristophanes dichtete, tritt in der Begeisterung hervor, mit welcher Alkibiades das reine Bild der im Sokrates erschienenen Tugend ergreift, ohne es jedoch, bei der Schwäche seiner sittlichen Natur, zu mehr als zu einer unwirksamen Sehnsucht nach dem verlorenen Ideal zu bringen. Die künstlerisch schaffende Kraft der Liebe endlich, die Agathon hervorhob, bewährt sich in der die ganze Rede des Alkibiades durchdringenden Poesie, die sich in der Fülle der sinnreichsten Bilder und in den häufigen Anklängen an bekannte Dichterworte kund gibt, zu denen auch, als ein neuer Beweis des freundlichen Urtheils Platon's über den Aristophanes, eine heitere Anspielung auf eine Stelle in den Wolken gehört, worin das äußere Gebahren des Sokrates treffend genug geschildert wird. 60) Im Übrigen ist die Trunkenheit des Alkibiades mit ebenso großer Kunst als Mäßigung dargestellt; sie zeigt sich in den kurz abgebrochenen, wie athemlos herausgestoßenen Sätzen, in dem scheinbar regellosen und springenden, den Faden immer wieder verlierenden und neu anknüpfenden Gedankengange, wobei die Schilderung des Silenenhaften im Sokrates durch die eingeflochtene Erzählung von seiner Enthaltsamkeit unterbrochen wird und diese als Mittelpunkt des Ganzen hervortritt, endlich in der Gluth und leidenschaftlichen Aufregung der Sprache, die uns die mehrmals im Dialog hervorgehobene Verwandtschaft des Eros mit dem Dionysos auf das Anschaulichste darstellt. Aber nirgends sinkt der Ausdruck zum Unedlen herab, nie geht der Faden der Rede ganz verloren, kein Zug geht über die feine Grenzlinie der Schönheit hinaus und die Trunkenheit artet nirgends in jenen der Bewußtlosigkeit sich nähernden Zustand aus, den die Kunst nicht mehr darstellen kann und darf. Die Rede ist ein eben so unübertreffliches Meisterstück poetischer Kunst, als die Schilderung des Wahnsinns des Aias im Prolog jener sophokleischen Tragödie.

So schließt sich um Sokrates wie um ihren Mittelpunkt eine reiche und schöne Gruppe der verschiedensten Charaktere

herum. Dem im Eingange an uns vorübereilenden Apollodoros, der schon einen Übergang zu den Kynikern bildet, steht am Schluß die glänzende Gestalt des genialen Alkibiades entgegen, der in seinem Leben der bequemeren Moral eines Aristippos huldigt; aber beide sind von gleicher Begeisterung für ihren großen Lehrer ergriffen. Außerdem stehen im Dialog den drei mäßigern Naturen, dem Aristodemos, Eryximachos und Phädros, drei dem heitern Genuß ergebene Welt- und Lebemänner entgegen, Pausanias, Aristophanes und Agathon. Der Gegensatz zwischen Apollodoros und Alkibiades wiederholt sich in ihnen; aber wie verschieden sind doch diese einzelnen Charaktere abgestuft und motivirt! Phädros ist mäßig aus Weichlichkeit, wegen seiner zarten Gesundheit und wegen seiner Abneigung vor heftigeren Aufregungen, Eryximachos, weil er als Arzt auf Harmonie und Mäßigung bei sich und Andern halten muß; deshalb gehen beide fort, als das Gelag durch das Eindringen des wilden Schwarms in ein Übermaß ausartet; Aristodemos endlich ist aus Bescheidenheit und Grundsatz streng gegen sich, aber er verläßt den Sokrates nicht, sondern überläßt sich dem Schlaf, während dieser noch im lebendigsten Gespräche ist. Andererseits sind die Dichter Aristophanes und Agathon, jeder in seiner Weise, nichts weniger als Verächter der Freuden und Genüsse des Lebens; sie halten sich am längsten neben dem Sokrates aufrecht, bis auch sie endlich einnicken, der geistigere Agathon später als der sinnlichere Aristophanes. Pausanias endlich, der mehr ein Weltmann gewöhnliches Schlages ist, mag, da er nicht ausdrücklich unter den Weggegangenen genannt wird, bei seinem geliebten Agathon ausgeharrt haben, wie Aristodemos bei Sokrates, ohne sich an dem letzten Gespräche zu betheiligen. Der nur eben angedeutete Inhalt desselben, die Verwandtschaft der Komödie mit der Tragödie, nimmt einen im Jon hingeworfenen Gedanken wieder auf und schlägt zugleich noch einmal den Grundton des ganzen Dialogs an, das Doppelwesen der menschlichen Natur. Aber so wenig die beiden Dichter seinen Erörterungen folgen können, so wenig lag es im Geist und Herkommen der griechischen Poesie, daß derselbe Dichter Komödien und Tragödien dichtete; erst in der neuern Zeit hat Shakespeare dem Ideal Platon's in der

glänzendsten Weise entsprochen. Obgleich dieser Gedanke in den spätern Dialogen nicht weiter geflissentlich erörtert wird, so finden wir doch im Phädon, Philebos und im Staate, wie wir zu seiner Zeit sehen werden, manche Beziehungen auf denselben.

Daß das Gastmahl demselben Gedankenkreise angehört, wie der Phädros, und daher, wie es die Ergänzung und Fortsetzung desselben ist, so auch in dieselbe Lebensperiode Platon's fallen muß, erkannte zuerst Socher's klarer Blick und nahm davon einen Hauptgrund gegen die alte, durch Schleiermacher aufrecht erhaltene Tradition über die Abfassungszeit des Phädros her. Wir haben die Verwandtschaft beider Dialoge im Zusammenhange unserer Erörterungen durch die Hervorhebung ihrer vielfachen Beziehungen auf einander nachzuweisen gesucht; auch ist dieser selbst von Schleiermacher nicht geleugnete Zusammenhang von allen, die mit Socher den Phädros als das Werk einer reiferen Entwickelungsstufe unseres Philosophen ansehen, wie namentlich von Stallbaum und K. F. Hermann, anerkannt worden. Beide Kunstwerke zeigen dieselbe zur reinsten Schönheit durchgebildete Harmonie des Inhalts und der Form; beide dieselbe heitere und milde Lebensansicht bei dem tiefsten sittlichen Ernst und der größten dialektischen Schärfe; beide bewegen sich in der Sphäre des Eros und schildern seine mächtigen Wirkungen auf Seele und Geist der Menschen; in beiden ist die Liebe zum Schönen die Wurzel alles höheren Lebens und beide erheben sich an der Hand der Schönheit zu den ewigen Ideen, die in ihnen mehr, als in irgend einem früheren Dialog, in ihrem objectiven, über der Erscheinung erhabenen Wesen und ihrer göttlichen Macht dargestellt werden. Aber das Gastmahl zeigt uns ein tieferes und ausgebildeteres Bewußtsein vom Wesen der Liebe; es ergänzt den Phädros durch schärfere Begriffsbestimmung und genauere Angabe des Stufenganges, der von der Liebe zur sinnlichen Schönheit aufwärts zur idealen Liebe des Göttlichen führt. Dort war die anregende Macht des Eros mit besonderer Beziehung auf Beredtsamkeit und philosophische Belehrung dargestellt; hier erscheint er als Urheber alles Guten und Schönen, als Vermittler der Idee mit der Erscheinung, als Versöhner des Göttlichen mit dem Menschlichen.

Wir möchten nicht mit K. F. Hermann sagen, daß im Phädros die Trennung der beiden Sphären des Sinnlichen und Geistigen schroffer festgehalten werde, als im Gastmahl, da beide Seiten in beiden Gesprächen in und mit einander sind, in beiden aber das sinnlich Schöne nur der Anfang und Übergang zum Geistigen ist; viel eher könnte man sagen, daß im Phädros das sinnliche Moment der Liebe mehr hervorgehoben wird und hervorgehoben werden mußte, weil dort mit ihrem ersten Erwachen auch der sofort beginnende Kampf des Geistes gegen die Sinnlichkeit darzustellen war, während dieser Kampf im Gastmahl nur noch in der Rede des Alkibiades angedeutet, sonst aber, wie des Sokrates eigenes Beispiel zeigt, als ein schon überwundener vorausgesetzt wird. Um so lieber stimmen wir Hermann darin bei, daß im Phädros mehr die subjective, im Gastmahl die objective Seite der Liebe hervorgehoben sei. Endlich haben wir hier auch für die philosophische Beredtsamkeit, die dort nur als Foderung aufgestellt und in den beiden sokratischen Reden noch nicht ganz rein hervorgetreten war, in den beiden, sonst so verschiedenen Reden des Sokrates und Alkibiades ebenso ausgezeichnete Musterbeispiele, wie für die von der Philosophie noch nicht ganz durchdrungene, wenn auch nach derselben strebende Redekunst in den Vorträgen der übrigen Redner. Dagegen bilden die stufenweisen Entwickelungen des Begriffs der Unsterblichkeit einen unmittelbaren Übergang zum Phädon, dessen schon von Schleiermacher ganz richtig anerkanntes Verhältniß zum Gastmahl, als dessen ergänzende Fortsetzung, es uns noch entschiedener, als Susemihl sich darüber aussprechen zu dürfen glaubt, als unmöglich erscheinen läßt, daß das Gastmahl erst nach dem Phädon geschrieben sei. Daß aber Gastmahl und Phädon zusammen nicht mit Schleiermacher als das dritte Glied der im Sophisten angekündigten, aber nicht abgeschlossenen Reihe dialektischer Gespräche angesehen werden können, wird bei der großen Verschiedenheit des Standpunktes, wie des Tons und der Darstellung, die unsere beiden Dialoge von jenen trennt, keines weitern Beweises bedürfen.

Das Gastmahl kann, wenn die in der Rede des Aristophanes enthaltene Anspielung auf die Zerstörung von Mantineia echt ist, nur zwischen 385 (Olymp. 98, 4.) und 370

(Ol. 102, 3.) abgefaßt sein. Denn in jenem Jahre wurde, wie Xenophon in der griechischen Geschichte (B. 5, K. 2.) erzählt, das auf Abfall von dem spartanischen Bunde sinnende Mantineia von den Spartanern zerstört und dann, in vier von einander ganz abgesonderte Theile getheilt, als offener Ort dorfartig wieder aufgebaut; 370 aber stellten, als der Friede des Antalkidas, der den abhängigen griechischen Städten ihre Autonomie wiedergab, nach dem Siege des Epaminondas bei Leuktra, nun endlich auch für die Bundesgenossen der Spartaner zur Wahrheit wurde, die Mantineer ihre Stadt und deren Mauern, gegen den Willen und die Warnung des Agesilaos, in der frühern Weise wieder her. (Xenophon, B. 6, K. 5.) Da nun jene Vergleichung der zerschnittenen Doppelmenschen mit dem zerschnittenen Mantineia nach der Wiederherstellung dieser Stadt keinen Sinn mehr haben würde und deshalb Schleiermacher's Annahme, daß der Dialog sowol 385 als 370 geschrieben sein könne, unhaltbar erscheint, so wird unbedenklich 385 als das Jahr der Abfassung des Dialogs anzusehen sein, wo der frische Eindruck jenes Ereignisses am leichtesten diese Anspielung hervorrufen konnte und zugleich ein nicht allzu langer, zur Erklärung des unleugbaren Fortschritts vom Phädros zum Gastmahl vollkommen ausreichender Zeitraum der kräftigsten, männlichen Wirksamkeit Platon's zwischen beiden Gesprächen liegen würde, insofern wir uns nämlich aus den in der Einleitung zum Phädros entwickelten Gründen für berechtigt halten dürfen, diesen Dialog mit Stallbaum in das Jahr 389 zu verweisen. Nun enthält allerdings jene Stelle, in welcher er den Aristophanes bei einer Zusammenkunft, die um 417 stattfand, eines fast dreißig Jahre später eingetretenen Vorfalls gedenken läßt, einen der derbsten Anachronismen, der Manchem das Maß des Erlaubten zu übersteigen scheinen und ihn entweder, wie Hommel, zu Erklärungen, die dem einfachen Wortsinne Gewalt anthun [61]), oder auch zu völliger Ausstoßung der bedenklichen Worte verleiten mag. Aber die Annahme einer irrthümlich in den Text gekommenen Randglosse, die dann doch nur von einem der ältesten, um jene Zeit, wo Mantineia noch nicht wieder aufgebaut war, lebenden Leser herrühren könnte, ist mißlich, da die jetzt in unseren Texten vorkommenden Ein-

schiebsel und Entstellungen der ursprünglichen Handschrift des Verfassers wol selten in eine so frühe Zeit hinaufgehen und nicht leicht zu einer Zeit, wo der Verfasser noch lebte, in alle Handschriften eindringen konnten; noch unwahrscheinlicher aber ist Hartmann's Auskunft, daß Platon selbst in einer zweiten Ausgabe des, wie er meint, einer viel früheren Zeit angehörigen Dialogs jene Stelle nachgetragen habe, weil er dann den Fehler, der ihm wie unbewußt entfallen sein mag, doch recht mit Wissen und Willen begangen hätte. Nach den allerdings nicht ganz so starken Anachronismen, die wir im Protogoras und theilweise auch im Parmenides finden, dürfte auch dieses, ohnehin sich nicht vordrängende, sondern nur flüchtig hingeworfene Wort als das Erzeugniß eines flüchtigen Augenblicks anzusehen sein, das aber Platon auch bei näherer Durchsicht um so weniger auszumerzen sich veranlaßt sah, da die Vergleichung höchst treffend die Sache bezeichnete und er von einem ganz von dem Gegenstande hingerissenen Leser keine allzu kritische Reflexion über einen Verstoß voraussetzte, durch den zugleich an ein vielbesprochenes Ereigniß der Gegenwart erinnert wurde. Daß er aber, wie Stallbaum meint, absichtlich diesen Umstand hervorgehoben habe, um dadurch die Abfassungszeit des Dialogs anzudeuten, können wir um so weniger annehmen, da wir ähnliche Andeutungen in vielen Dialogen, wo sie sehr wünschenswerth gewesen wären, vermissen.

Endlich mag noch in einigen Worten des vielbesprochenen Verhältnisses gedacht werden, in welchem das Gastmahl zu der gleichnamigen Schrift des Xenophon steht. Die Ähnlichkeit der Einkleidung und manche Verwandtschaft in Form und Inhalt, verbunden mit einer durchgreifenden Verschiedenheit der Auffassung und Behandlung und vielen unverkennbaren Beziehungen beider Werke auf einander, lassen die ganz allein von Henrichsen [62]) geäußerte Vermuthung nicht aufkommen, daß jeder der beiden bedeutenden Männer sein Gastmahl geschrieben habe, ohne das des andern zu kennen. Andererseits wird das alte, von dem Anekdotenjäger Athenäos [63]) nicht erfundene, sondern überlieferte und mit einer Menge unhaltbarer Gründe unterstützte, selbst noch in neuerer Zeit von Gail [64]) vertheidigte Märchen, von einer, in den beiderseitigen Schriften

häufig heraustretenden persönlichen Feindschaft beider Männer, wobei Athenäos den von ihm überhaupt vielfach bekrittelten und verleumdeten Platon sein Gastmahl als eine gehässige Streitschrift gegen Xenophon, Gail diesen das seinige in gleicher Absicht gegen Platon schleudern ließ, jetzt, nach Böckh's [65]) gründlicher Ehrenrettung beider Männer, kaum noch Glauben finden, so wenig auch der tiefe Gegensatz ihrer Geistesrichtung, der sich auch in dem Verhältniß dieser beiden Schriften ausspricht, zu verkennen ist. Wer nun beide mit einander vergleicht, wird wol in der Regel auf den ersten Anblick Böckh beizustimmen geneigt sein, daß Xenophon mit seiner Schrift dem Platon vorangegangen sei; denn abgesehen davon, daß sie in dem Cyklus seiner apologetischen Schriften, worin er den Charakter des Sokrates nach allen Seiten hin gegen Anklagen und Verdächtigungen vertheidigt, ein wesentliches Glied bildet, woraus zu folgern wäre, daß sie nicht eben allzu lange nach seiner Rückkehr aus Asien, wo die Hinrichtung seines großen Lehrers noch in frischem Andenken war, verfaßt sein müßte, so nimmt man, wo zwei Kunstwerke, auch wenn sie von verschiedenen Künstlern herrühren, einen verwandten Gegenstand in einer Weise behandeln, daß eine Beziehung des einen auf das andere unverkennbar ist, immer am liebsten an, daß dem Unvollkommneren das Vollkommnere gefolgt sei; etwa wie nicht leicht jemand, auch wer von dem Zeitverhältniß beider Gedichte nichts wüßte, Hermann und Dorothee vor Voß's Louise setzen wird. Aber bei näherer Betrachtung erscheint uns doch K. F. Hermann's Ansicht [66]), daß Xenophon bei seinem Gastmahl schon das platonische vor sich gehabt habe, als die begründetere. Denn obgleich bei Platon die Ausschließung der Flötenspielerin, während Xenophon in seiner treu das wirkliche Leben nachbildenden Darstellung jene, nebst allem übrigen in der Sitte begründeten Beiwerke athenischer Gelage, nicht verschmäht, ferner die ausdrückliche Hervorhebung des starken, aber seinen Geist nicht überwältigenden Trinkens des Sokrates aus großen Schalen, wogegen er bei Xenophon mäßig und langsam aus kleinen Bechern trinkt, absichtlich genug erscheinen mag, endlich auch die Reden des Phädros und Pausanias offenbare, zum Theil berichtigende Anspielungen auf die Rede des Sokrates

über die Liebe bei Xenophon enthalten [67]) und im Wesentlichen den verhältnißmäßig untergeordneten Standpunkt dieser Rede parodirend darzustellen scheinen, — worin dann freilich eine Herabsetzung des Xenophon liegen würde — so erscheint doch dies Alles in einem ganz andern Lichte, wenn man, statt bei solchen Einzelheiten stehen zu bleiben, auf die wesentliche Verschiedenheit des Grundgedankens und der Ausführung beider Werke zurückgeht. Denn Xenophon will, wie er selbst im Anfange seiner Schrift sagt, das Auftreten guter und edler Männer, also namentlich des Sokrates, im heitern Spiel der Geselligkeit, im Gegensatze zu dem sonstigen Ernste ihres Lebens, schildern; er will einen ergänzenden Nachtrag zu seinen Denkwürdigkeiten über Sokrates geben, worin die heitere und gesellige Seite des großen Weisen, der gern fröhlich unter Fröhlichen war, in den Vordergrund trat, oder, wie Wieland sagt [68]), ein Musterbild einer angenehmen, geistreichen, edler und frei gesitteter Männer würdigen Unterhaltung aufstellen. Wie viel höher war dagegen Platon's Aufgabe, der die höchsten Wahrheiten seiner Philosophie in den Rahmen eines vollendeten, von den größten Gedanken erfüllten, den Sokrates bei aller Treue der Schilderung, die Alkibiades von ihm macht, doch im Übrigen erheblich idealisirenden Kunstwerkes einfassen wollte. Die xenophontische Schrift verhält sich zu der platonischen wie ein Rubens zu einem Raphael. Wenn nun dieses Verhältniß beider Werke beiden Möglichkeiten hinsichtlich der Abfassungszeit gleichmäßig Raum gibt — denn der Darsteller der wirklichen Natur kann eben so wohl die Auffassung des Idealisten zu berichtigen meinen, als dieser den Kunststyl des Realisten veredeln zu müssen glaubt — so hat doch die Tendenz des Xenophon offenbar eine polemische Beziehung auf Platon's Gastmahl. Diese Tendenz ist keine andere, als die Bekämpfung der Knabenliebe; sie tritt unverkennbar am Schluß heraus, wo die Pantomime vom Dionysos und der Ariadne in den Zuschauern die Geschlechtsliebe wieder hervorruft und die noch Unvermählten bestimmt, sofort zur Ehe zu schreiten; sie geht aus der Schilderung des ebenso schönen als bescheidenen und sittsamen Autolykos hervor, eines Jünglings, dessen Schönheit zwar Alle zur Bewunderung hinreißt, aber in Niemandem ein unedles Verlan-

gen, um seine Gunst zu werben, erweckt und der auch durch die treue Liebe, mit der er an seinem Vater Lykon mehr, als an irgend einem Menschen hängt, von vorn herein den Gedanken an ein anderes, weniger reines Verhältniß ausschließt; sie zeigt sich endlich am unverkennbarsten eben in jener Rede des Sokrates, in welcher er, weit entfernt, wie selbst noch K. F. Hermann annimmt, den Standpunkt der Rede des Pausanias festzuhalten, ganz entschieden darauf ausgeht, die Knabenliebe als einen unsittlichen Auswuchs der Gegenwart zu verdammen und ihr die reine, edle, in gemeinschaftlichem, sittlichem Wirken sich bewährende Freundschaft der alten Zeit entgegenzustellen. Allerdings ist diese Polemik nicht gegen Platon selbst, sondern nur gegen Pausanias gerichtet, dessen Ansichten von den platonischen himmelweit verschieden waren; aber Xenophon mochte dennoch im platonischen Gastmahl, selbst die Rede des Sokrates nicht ausgenommen, der Knabenliebe, wenn auch nur als der Grundlage eines sittlicheren Verhältnisses, immer noch ein zu weites Feld eingeräumt sehen. Daß er dabei einmal Phädros mit Pausanias verwechselt oder vielmehr zwei verschiedene Aussprüche beider Redner mit einander vermengt, mögen wir dem wackern Manne als einen Gedächtnißfehler verzeihen. Aus diesem Gesichtspunkte angesehen erscheinen dann auch die andern Abweichungen durch das Bestreben Xenophon's, ein wahreres Bild vom Sokrates und von dem Leben jener Zeit aufzustellen, zur Genüge erklärt; denn derselbe wollte kein philosophisches, sondern blos ein heiter geselliges Gastmahl in der gewohnten Weise darstellen und hielt es namentlich auch für unpassend, den Sokrates alle andern Gäste übertrinken zu lassen, nur um ihnen die gesunde Tüchtigkeit seiner Natur zu zeigen.[69])

Das Gastmahl oder die Lobredner des Eros.

Apollodóros. Glaukon. Ein Freund des Apollodoros. In der Erzählung des Apollodoros auftretende Personen: Aristodémos, Sokrates, Agathon, Phädros, Pausanias, Eryximachos, Aristophanes, mehre Ungenannte; später Alkibiades mit einer Flötenspielerin und seiner Dienerschaft, sowie noch später mehre Nachtschwärmer.

1 Apollodoros. Nicht unvorbereitet glaub' ich auf Das zu
172 sein, wonach ihr fragt. Denn neulich traf es sich, daß ich von meiner Wohnung in Phaléron [1]) nach der Stadt hinaufging; da erblickte mich einer meiner Bekannten im Rücken und rief mir von weitem mit scherzender Begrüßung zu: He da, Freund Glatzenheimer [2]), Apollodoros, willst du nicht warten? — Und ich blieb stehen und erwartete ihn. Gewiß, lieber Apollodoros, sagte er, auch neulich schon sucht' ich dich auf, in der Absicht, mich genauer zu erkundigen, wie die Reden von der Liebe lauteten bei der Zusammenkunft des Agathon, Sokrates, Alkibiades und der Übrigen, die damals dem gemeinschaftlichen Mahle beiwohnten; denn ein Anderer erzählte mir davon, der es vom Phönix, dem Sohne des Philippos, gehört hatte und sagte: Auch dir sei es bekannt. Aber er konnte mir nichts Bestimmtes sagen, so erzähle du es mir; denn dir kömmt es vor Allen zu [3]), deines Freundes Reden zu berichten. Zuvörderst aber, fuhr er fort, sage mir, warst du selbst bei dieser Zusammenkunft zugegen, oder nicht?

Dein Berichterstatter, erwiderte ich, scheint dir durchaus nichts Bestimmtes zu berichten, wenn du meinst, die Zusammenkunft,

nach der du fragst, habe vor Kurzem stattgefunden, sodaß auch ich dabei zugegen gewesen sei.

Glaukon. So denk' ich allerdings.

Wie denn, lieber Glaukon? Weißt du denn nicht, daß Agathon seit vielen Jahren sich nicht hier aufgehalten hat? Aber seitdem ich mit Sokrates umgehe und es mir angelegen sein ließ, täglich zu erfahren, was Sokrates spricht oder thut, sind noch nicht drei Jahre verstrichen. Vorher aber war mein Zu- 173
stand beklagenswerther, als der irgend Eines, indem ich aufs Gerathewohl mich umhertrieb und so etwas zu erreichen vermeinte, ebenso wie du jetzt, indem du jedes andere Thun dem Streben nach Weisheit vorziehen zu müssen glaubst.

Spotte nicht, erwiderte Jener, sondern sage mir, wann fand denn diese Zusammenkunft statt?

Als Agathon, erwiderte ich, während wir noch Knaben waren, mit seinem ersten Trauerspiele [4]) den Sieg davon trug, Tags darauf, nachdem er und die Genossen des Chores das Siegesopferfest begingen.

Natürlich demnach, sagte er, vor gar langer Zeit. Wer erzählte es aber dir? Etwa Sokrates selbst?

Nein, wahrlich nicht, antwortete ich, vielmehr derselbe, der es dem Phönix berichtete, ein gewisser Aristodemos, ein Kydathenäer [5]), ein kleiner, stets unbeschuhter Mensch; unter den damaligen Anhängern des Sokrates einer der eifrigsten hatte er, denk' ich, der Zusammenkunft beigewohnt. Doch legt' ich allerdings auch dem Sokrates bereits einige Fragen über Das vor, was ich von Jenem vernahm, und dieser bestätigte mir den Bericht desselben.

Warum säumst du also noch mit deiner Erzählung? Wenn man dieses Weges nach der Stadt wandelt, kann man sehr gut erzählen und zuhören.

So bildete Das im Gehen den Gegenstand unsers Gesprächs, sodaß ich, wie gesagt, nicht unvorbereitet bin. Verlangt ihr also meinen Bericht, so kömmt es mir ihn euch zu geben zu. Denn ohnehin macht es mir, wenn ich entweder selbst über die Philosophie spreche, oder von Andern sprechen höre, von dem Nutzen, den es mir zu haben scheint, abgesehen, unendliches Vergnügen; vernehm' ich aber Reden anderes Inhalts, vorzüglich

wie ihr Reichen und Geldmänner sie führt, dann schafft es mir selbst Verdruß und ich fühle mit euch, als meinen Freunden Mitleid, daß ihr, ohne etwas zu fördern, etwas zu erreichen wähnt. Und vielleicht haltet ihr hier wiederum auch mich für einen Unglücklichen, und eure Meinung ist, glaub' ich, die richtige, von euch aber glaub' ich es nicht, sondern weiß es gewiß.

2 Ein Freund. Du bleibst doch stets der Alte, lieber Apollodoros, stets schmähst du auf dich selbst und Andere, und scheinst mir geradezu Alle hier, mit Ausnahme des Sokrates, für beklagenswerth zu halten und dich selbst zu allererst. Und ich weiß recht gut [6]), von wannen du den Zunamen des Schwärmers erhieltest; denn in deinen Reden zeigst du dich stets als einen solchen, du grollest dir selbst und den Andern, mit Ausnahme des Sokrates.

Apollodoros. Da, liebster Freund, liegt es denn freilich zu Tage, daß ich bei solcher Ansicht über mich selbst und euch schwärme und von Sinnen bin.

Der Freund. Darüber jetzt zu streiten, lieber Apollodoros, lohnt der Mühe nicht. Thue vielmehr Das, worum wir dich bitten, und bericht' uns, wie die Reden lauteten.

Apollodoros. Jene Reden waren also etwa folgende.
174 Doch will lieber auch ich versuchen, es von Anbeginn an, wie Jener es berichtete, euch zu erzählen.

Er sagte nämlich, Sokrates sei ihm, aus dem Bade kommend und mit untergebundenen Sohlen, was derselbe selten zu thun pflege, begegnet, und auf seine Frage, wohin er denn so schön geschmückt zu gehen gedenke, hab' er ihm erwidert: Zur Mahlzeit nach dem Hause Agathon's [7]). Denn gestern beim Siegesschmaus [8]) entschlüpft' ich ihm, weil ich das Getümmel fürchtete, und versprach ihm, heute mich einzufinden. So putzt' ich mich aber heraus, um schön vor dem Schönen zu erscheinen. Aber du, lieber Aristodemos, fuhr er fort, was meinst du zu dem Entschlusse, als ungeladener Gast mich zu begleiten?

Ich stehe, erwiderte ich — hab' er weiter erzählt — zu deinem Befehle.

Nun, sagte er, so folge mir, damit wir zugleich durch Umkehrung das Sprichwort zu nichte machen: indem nämlich auch

Wackere [9]) bei den Mahlen Wackerer ungeladen erscheinen. Denn Homeros scheint dieses Sprichwort nicht blos zu nichte zu machen, sondern sogar zu höhnen. Während er nämlich den Agamemnon als einen vorzüglich wackern Kriegshelden, den Menelaos als einen weichlichen Streiter darstellt, läßt er, als Agamemnon ein Opfermahl und Gastgebot gibt, den Menelaos ungeladen zur Mahlzeit kommen, den Geringern zu der des Bessern.

Als er (Aristodemos) Das gehört, habe er erwidert: Doch dürft' es vielleicht scheinen, als ob auch ich, nicht wie du, lieber Sokrates, sagst, sondern ganz nach dem Homeros, der geringe Mann ungeladen zum Gastgebote eines weisen Dichters komme. Wirst du also, indem du mich mitnimmst, etwas zu meiner Entschuldigung haben? Denn ich werde nicht eingestehen, daß ich ungeladen, sondern von dir geladen erscheine.

„Wenn", sagte er, „Zween wandeln zugleich, da berathet der Ein' und der Andre" [10]), was wir sagen wollen. Doch laß uns nur gehen.

Unter dergleichen Gesprächen seien sie, fuhr er fort, weiter gegangen. Sokrates nun sei, indem er wol seinen eigenen Gedanken sich überlassen habe, unterwegs zurückgeblieben und habe ihn, als er auf ihn wartete, aufgefodert, fürbaß zu gehen. Als er nun zu Agathon's Hause gelangt, habe er die Thür offen gefunden; und da sei ihm, erzählte er weiter, etwas Lächerliches begegnet. Ihm nämlich sei sogleich einer von den Sklaven des Hauses entgegengekommen und habe ihn dahin geführt, wo die Andern sich gelagert hatten, und er habe sie bereits im Begriff gesehen, das Mahl zu beginnen. So wie ihn nun Agathon erblickt, habe er sogleich gesagt: Ha, Freund Aristodemos, du kömmst eben recht, um an unserm Mahle Theil zu nehmen. Führte etwas Anderes dich hierher, so laß für jetzt es ruhen. Konnt' ich dich doch gestern, als ich dich, um dich einzuladen, aufsuchte, nicht finden. Doch wie? Bringst du uns den Sokrates nicht mit? Und ich, fuhr er fort, kehre mich um und sehe nirgends den Sokrates hinter mir. Ich sagte daher: Ich sei wirklich mit Sokrates, von diesem hierher zum Mahle geladen, gekommen.

Das hast du recht gemacht, sagte Agathon. Aber wo ist er denn?

3 Eben trat er hinter mir herein [11]). Ich verwundere mich selbst, wo er sein mag.

Wirst du nicht, habe, fuhr er fort, Agathon gesagt, nachsehen, Bursche, und den Sokrates hereinführen? Du aber,
175 lieber Aristodemos, lagere dich neben dem Eryximachos. [12])

Und ihm, erzählte er, habe, damit er sich lagere, ein Sclave die Füße gewaschen; ein anderer aber sei mit der Nachricht zurückgekehrt, unser Sokrates sei zurückgegangen und stehe in einem Hofthore in der Nachbarschaft, und er will auf meine Auffoderung nicht eintreten. Ein seltsamer Bericht, sagte Agathon; wirst du nicht ihn einladen und dich nicht abweisen lassen?

Keinesweges, habe er selbst, erzählte er, gesagt; sondern laß ihn. Denn das ist so seine Art; bisweilen tritt er, wo er eben ist, bei Seite und bleibt stehen. Er wird, denk' ich, sogleich kommen; stört ihn also nicht, sondern laßt ihn.

So müssen wir es wol, wenn du meinst, machen, habe Agathon gesagt. Ihr, Bursche, aber bewirthet die Übrigen und traget auf, was ihr irgend wollt, wenn Niemand euch beaufsichtigt, was ich niemals gethan habe. Stellt euch vor, auch ich sei von euch zum Mahle geladen, gleich diesen Andern, und bedient uns so, daß ihr unser Lob verdient.

Drauf hätten sie, fuhr er fort, gespeist; Sokrates aber sei nicht eingetreten. Oft habe daher Agathon nach Sokrates auszuschicken befohlen, er aber habe es nicht zugegeben. So sei derselbe von selbst gekommen, ohne allzulange, wie er sonst wol pflegte, zu zögern, sondern als sie ungefähr halb abgespeist hatten.

Agathon also — zufällig lagerte er allein, an der untersten Stelle — habe gesagt: Hierher, Freund Sokrates, lagere dich neben mich, damit ich, mit dir zunächst in Berührung, auch von dem weisen Gedanken etwas genieße, der im Hofthore sich dir darbot. Denn offenbar fandest du ihn auf und hältst ihn fest, vorher wärst du sonst wol nicht von der Stelle gewichen. Und Sokrates habe sich niedergelassen und gesagt: Das wäre

wol schön, lieber Agathon, wenn es mit der Weisheit so bestellt wäre, daß sie von dem davon Erfüllteren unter uns in den Leereren überströmte, wenn wir in gegenseitige Berührung kämen, wie in Kelchen das Wasser vermittels der Wolle [13]) aus dem vollern in den leerern herüberquillt. Ist's auch mit der Weisheit so bestellt, so ist mir das Lager neben dir viel werth, denn ich hoffe durch dich zu manchem schönen Wissen zu gelangen. Denn das meinige möchte wol geringfügig und manchem Zweifel, wie ein Traumgesicht, unterworfen sein; das deinige aber ist glanzvoll und in vollem Wachsthum, da es an dir, dem jungen Manne, so hervorglänzte und neulich vor den dreißigtausend Zeugen [14a]) unter den Hellenen sich offenbarte.

Du bist ein loser Spötter, Sokrates, sagte Agathon; doch diesen Streit über unser Wissen wollen wir später zur Entscheidung bringen, indem wir den Dionysos zum Schiedsrichter nehmen [14b]), jetzt aber laß zuvörderst dir angelegen sein zuzulangen.

Nachdem sich darauf, erzählte er weiter, Sokrates gelagert 4
und, so wie die Übrigen, gespeist, haben sie Trankopfer darge- 176
bracht, dem Gotte zu Ehren Lieder angestimmt, und was sonst herkömmlich ist, vollbracht; dann aber zum Trinken sich angeschickt. Da habe denn Pausanias Folgendes auf die Bahn gebracht. Nun, ihr lieben Freunde, habe er gesagt, in welcher Weise zechen wir wol am behaglichsten? Ich wenigstens gestehe euch, daß ich mich in Wahrheit vom gestrigen Zechgelage sehr schlecht befinde und einiger Erholung bedarf, und ich denke auch von euch die Mehrzahl, denn ihr waret gestern auch dabei. Erwägt also, wie wir wol am behaglichsten zechen.

Das, lieber Pausanias, habe Aristophanes gesagt, ist ein guter Einfall von dir, uns auf alle Weise das Zechen behaglich zu machen; denn auch ich gehöre zu Denen, die sich gestern bespült hatten.

Als nun Eryximachos, des Akumenos Sohn, sie so reden hörte, habe er gesagt: Das ist, traun, wohl gesprochen von euch. Nur Einen von euch muß ich noch abhören. Wie steht's um Agathon? Fühlt er sich zum Trinken kräftig?

Keinesweges, habe dieser gesagt, auch ich bin eben nicht bei Kräften.

Das wäre natürlich, fuhr er fort, für mich und den Aristodemos und den Phädros und diese da etwas Gefundenes, wenn ihr gewaltigen Zecher jetzt erschöpft seid, denn wir vermögen nie viel. Den Sokrates aber nehme ich aus; denn der ist für beide Sättel gerecht, sodaß es ihm recht sein wird, ob wir es so oder so machen. Da es mir nun vorkömmt, als fühle keiner der Anwesenden zu starkem Zechen sich geneigt, so dürfte vielleicht eine der Wahrheit gemäße Äußerung über das Sichberauschen minder misliebig sein. Denn soviel scheint mir aus der Heilkunde klar geworden zu sein, daß der Rausch für die Menschen etwas Nachtheiliges ist, und ich möchte weder selbst, wenn es in meiner Willkür steht, im Trinken das rechte Maß überschreiten, noch einem Andern es rathen, vornehmlich wenn er noch vom Tage zuvor her die Nachwehen spürt.

Gewiß, habe Phädros der Myrrhinusier das Wort genommen, ich meines Theiles bin dir Gehör zu geben gewohnt, insbesondere in Dem, was du über die Heilkunde sagst; jetzt sind aber auch die Übrigen dazu geneigt.

Da seien dann Alle, als sie Das gehört, übereingekommen, bei der heutigen Zusammenkunft es nicht bis zum Rausche zu treiben, sondern so nach Lust und Belieben zu trinken.

5 Da Das also beschlossen ist, habe Eryximachos gesagt, daß Jeder trinke soviel ihm beliebt und kein Zwang stattfinde, so bringe ich ferner in Vorschlag, die eben eingetretene Flötenspielerin zu verabschieden, damit sie sich selbst etwas vorflöte, oder, wenn sie will, den Frauen drinnen, uns aber einander heute durch Reden zu unterhalten; auch durch welcherlei Reden,
177 will ich euch, seid ihr es zufrieden, vorschlagen. Das seien, habe Aristodemos erzählt, Alle zufrieden gewesen und haben ihn aufgefodert, etwas vorzuschlagen. Eryximachos habe also gesagt: Ich hebe meine Rede an, wie Melanippe beim Euripides, denn „nicht von mir selber", sondern von unserm Phädros da „kömmt das Wort"[15]), was ich jetzt reden will. Öfters sagt nämlich Phädros ärgerlich zu mir: Ist's nicht arg, spricht er, lieber Eryximachos, daß auf diesen und jenen andern unter den Göttern Lieder und Lobgesänge von den Dichtern verfaßt wurden, auf den Eros aber, einen so herrlichen und gewaltigen Gott, auch kein einziger unter der Dichter großer Zahl je ein

Loblied verfertigte? Willst du ferner erwägen, daß jene Ehrenmänner, die Sophisten, in ungebundener Rede Lobreden auf den Herakles und Andere schreiben, wie zum Beispiel der treffliche Prodikos — das ist jedoch weniger zu verwundern, mir fiel aber bereits die Schrift eines hochweisen Mannes in die Hände, welche das Lob des Salzes, dessen Nutzen ein so staunenswerther sei, enthält, und so findet man wol auch viel Anderes der Art gepriesen [16]) — auf so etwas also wendete man großen Eifer; aber bis auf diesen heutigen Tag unternahm es keiner der Menschen je, in würdiger Weise den Eros zu verherrlichen! Nein; in solcher Weise ward ein so gewaltiger Gott hintenangesetzt! Darin scheint mir fürwahr Phädros recht zu haben. Ich wünsche daher theils ihm eine Beisteuer zu liefern und gefällig zu sein, theils finde ich es für uns, die wir hier zugegen sind, gegenwärtig angemessen, diesen Gott zu erheben. Stimmt also auch ihr mir bei, so böt' uns Das wol ausreichenden Stoff, mit Reden uns zu unterhalten. Meine Meinung ist nämlich, Jeder von uns müsse, rechts herum, eine Lobrede, so schön er kann, auf den Eros halten und Phädros den Anfang machen, da er zuoberst gelagert und zugleich des Vorschlags Vater ist. [17])

Niemand, lieber Eryximachos, habe Sokrates gesagt, wird gegen deinen Vorschlag stimmen; denn weder möchte ich Dem widersprechen, da ich nichts weiter zu verstehen mir anmaße, als auf die Liebe Bezügliches, noch auch wol Agathon und Pausanias, oder gar Aristophanes, der mit nichts Anderm als Dionysos und Aphrodite [18]) sich beschäftigt, noch sonst ein Anderer von den Männern, die ich hier vor mir sehe. Indessen ist es um uns, die zuunterst Liegenden, nicht gleich gut bestellt; haben aber unsere Vorgänger genügend und schön gesprochen, dann wird Das uns genügen. Doch Glück auf, Phädros, beginne und preise das Lob des Eros.

Dem stimmten demnach die übrigen Alle bei und begehrten 178
Dasselbe wie Sokrates. Jegliches nun, was jeder Einzelne sagte, erinnerte sich weder Aristodemos recht, noch desgleichen auch ich Dessen, was er mir berichtete. Was er jedoch vornehmlich mir erzählte und was von merkwürdigen Sprechern mir herzurühren schien, dieser Einzelnen Vorträge will ich euch mittheilen.

6 Wie gesagt, habe also, fuhr er fort, Phädros damit ungefähr seine Rede begonnen: Eros sei ein großer Gott und bewundert unter Menschen und Göttern, so in vielen andern Beziehungen, vor Allem aber wegen seiner Herkunft. Denn, fuhr er fort, daß der Gott zu den ältesten gehört, bringt ihm Ehre. Zum Beweise dient: Eltern des Eros gibt es nicht, noch werden solche von irgend Jemandem, Laien oder Dichter, genannt, sondern Hesiodos sagt [19]): Zuerst sei das Chaos gewesen,

Aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd', ein dauernder Sitz den gesammten
Ewigen — — —
Eros zugleich.

Diese beiden, Erde und Eros, seien, sagte er, zuerst nach dem Chaos entstanden. Und Parmenides spricht von seinem Ursprunge:

Unter den übrigen Göttern ersann zuerst sie den Eros. [20a])

Dem Hesiodos stimmt auch Akusilaos [20b]) bei. So wird von vielen Seiten her einstimmig behauptet, daß Eros zu den ältesten Göttern gehöre. Als der Älteste ist er der größten Güter Urheber. Ich wenigstens weiß kein größeres Gut anzugeben, als für den angehenden Jüngling einen redlichen Liebhaber, und für diesen einen Liebling. Denn was Diejenigen, die ein rühmliches Leben zu führen entschlossen sind, ihr ganzes Leben hindurch leiten muß, Das vermögen in ihnen weder Verwandte so schön zu wecken, noch Ehrenstellen und Reichthum oder sonst etwas, als die Liebe. Was mein' ich aber damit? Die Scheu vor Schimpflichem, das wetteifernde Streben nach Rühmlichem; denn ohne beides kann weder ein Staat noch ein Einzelner große und rühmliche Thaten vollbringen. Ich behaupte demnach, daß ein Mann, der Liebe fühlt, wenn es kund werden sollte, daß er etwas Schimpfliches thue, oder, indem er aus Feigheit sich nicht vertheidigt, dulde, es nicht so schmerzlich empfinde, von seinem Vater oder einem Genossen oder sonst Jemandem bemerkt zu werden, als von seinem Lieblinge. Eben Dasselbe sehen wir auch an dem Geliebten, daß er vornehmlich seine Liebhaber scheut, sollte er bei einem schimpflichen Thun bemerkt werden. Sollte es also zu ermöglichen sein, daß aus Liebhabern und Lieblingen ein Staat oder Heer sich bilde, dann

könnten sie in keiner Weise den eigenen (Staat) besser einrich-
ten, als indem sie jedes Schimpflichen sich enthielten und rühm-
lich untereinander wetteiferten; und wenn so Verbundene neben-
einander kämpften, würden sie obsiegen, wenige, möcht' ich sagen, 179
über alle Menschen.[21]) Denn ein der Liebe huldigender Streiter
würde es eher ertragen, von allen Andern, als von seinem Lieb-
linge bemerkt zu werden, wie er seinen Posten verlasse oder
seine Schutzwaffen von sich werfe; er würde wol Dem einen
vielfachen Tod vorziehen. Vollends aber seinen Liebling im
Stiche zu lassen, oder in der Gefahr ihm nicht beizustehen —
so feig ist Keiner, den nicht Eros selbst zur Tapferkeit begei-
stern und dem von Natur Tapfersten gleich machen sollte.
Und was Homeros sagt: der Gott habe einige der Helden mit
Muth beseelt [22]), das gewährt seiner Natur nach Eros den
Liebenden.

Für einander sogar sterben wollen nur Liebende; nicht blos 7
Männer, sondern selbst Frauen. Dafür, für diese Behauptung,
gibt auch des Pelias Tochter Alkestis ein ausreichendes Beispiel
vor den Hellenen; die allein bereit war, für ihren Gatten zu
sterben, während er Vater und Mutter hatte, die sie vermöge
ihrer Liebe an Zärtlichkeit so überbot, daß sie dieselbe als dem
Sohne fremd und nur dem Namen nach ihm Angehörige er-
scheinen ließ. Und als sie diese That vollbracht, schien sie nicht
blos Menschen, sondern auch Göttern so Rühmliches vollbracht
zu haben, daß die Götter, obgleich gar Mancher manches Rühm-
liche vollbrachte, nur sehr Wenigen die ehrenvolle Auszeichnung,
der Seele die Rückkehr aus dem Hades zu gestatten, gewährten;
der ihrigen aber gestatteten sie dieselbe, in Anerkennung ihrer
That.[23]) So halten auch die Götter vor Allem den Eifer
und wackern Muth der Liebe in Ehren. Den Sohn des
Öagros dagegen, den Orpheus, ließen sie erfolglos aus dem
Hades zurückkehren, indem sie ihm blos seines Weibes, nach
der er herabgekommen war, Schattenbild zeigten, sie selber
aber ihm nicht gewährten, weil es schien, als zeige er sich, wie
ein Lautenschläger, weichlich und habe nicht den Muth, wie Alkestis,
für den Gegenstand seiner Liebe zu sterben, sondern denke schlau
darauf, lebend in den Hades hinabzukommen. So ließen sie
ihn dafür büßen und bewirkten es, daß Frauen ihm den Tod

gaben, und ehrten ihn nicht, wie den Sohn der Thetis, den Achilleus, den sie nach den Inseln der Seligen entsandten, weil er, nachdem er von seiner Mutter erfahren hatte, er werde, nachdem er den Hektor tödtete, sterben, tödte er diesen aber nicht, nach Hause zurückkehren und noch ein hohes Alter erreichen [24]), den Muth
180 hatte, sich zu entschließen, indem er seines Liebhabers, des Patroklos, sich annahm und ihn rächte, nicht blos für ihn, sondern sogar, da dieser schon todt war, nach ihm zu sterben. Daher hielten die Götter, in lebhafter Anerkennung, ihn ganz besonders in Ehren, weil ihm sein Liebhaber so werth war. Äschylos aber faselt, wenn er sagt: Achilleus liebe den Patroklos, da er schöner war, nicht blos als Patroklos, sondern als die übrigen Helden ohne Ausnahme, und noch unbärtig, ferner auch weit jünger, wie Homeros sagt. Denn in der That ehren die Götter diese durch die Liebe erzeugte Mannhaftigkeit vor Allem; doch findet es bei ihnen mehr Anerkennung und Werthschätzung und Vergeltung, wenn der Geliebte dem Liebhaber Zärtlichkeit beweist, als wenn es der Liebhaber gegen den Liebling thut. Denn der Liebhaber ist etwas Gottähnlicheres als der Liebling; ist er doch ein Gottbegeisterter. Darum ehrten sie auch den Achilleus höher als die Alkestis, indem sie nach den Inseln der Seligen ihn entsandten. Demnach erkläre fürwahr auch ich den Eros für den ältesten und ehrenwerthesten der Götter und vor allem vermögend den Menschen im Leben und im Tode zur Erlangung der Tugend und Glückseligkeit zn verhelfen.

So ungefähr, erzählte er, habe Phädros gesprochen, nach dem Phädros aber einige Andere, deren Reden er nicht recht im Gedächtniß habe; mit Übergehung dieser gab er die Rede des Pausanias. Dieser nun habe gesagt:

8 Nicht richtig, lieber Phädros, wurde, scheint es mir, die Aufgabe unserer Reden uns gestellt, indem so schlechthin die Auffoderung erging, den Eros zu preisen. Denn wenn es nur Einen Eros gäbe, dann wäre es richtig; nun aber — gibt es doch nicht Einen nur. Wenn es aber nicht nur Einen gibt, so ist es richtiger voraus zu bestimmen, welcher zu loben sei. Daher will ich Das zu verbessern suchen und zuerst angeben, welchen Eros man zu erheben hat, dann aber auf eine des Gottes würdige Weise ihn erheben. Wir wissen näm-

lich Alle, daß Aphrodite nicht ohne Eros ist. Wäre nun nur Eine, so wär' auch nur Ein Eros, da ihrer aber zwei sind, so müssen nothwendig auch zwei Eróten sein. Wie sollten aber nicht der Göttinnen zwei sein? Die ältere und mutterlose, nämlich die Tochter des Uranos, der wir den Beinamen der Himmlischen (οὐρανία) geben; und die jüngere, des Zeus und der Dióne Tochter, die wir die gemeine nennen. Nothwendig muß nun auch der Gehülfe der einen mit Recht der gemeine heißen, der andere aber der himmlische. Freilich sind alle Götter zu preisen. Welches Loos aber jedem der beiden fiel, das müssen wir auszusprechen versuchen.

Mit jedem Thun verhält es sich nämlich so: an sich selbst
verdient es, in seiner Ausführung an sich, weder Lob noch Tadel; 181
wie Das z. B. was wir jetzt thun, zu zechen oder zu singen, oder uns zu unterreden; an sich ist von diesen keines lobenswerth, sondern durch die Ausführung, wie man es ausführt, wird es dazu: Schön und auf die rechte Weise ausgeführt wird es schön, auf die unrechte Weise häßlich. So verhält es sich nun fürwahr auch mit dem Lieben, und nicht jeder Eros ist schön oder preisenswerth, sondern nur derjenige, der zu einer schönen Liebe uns antreibt.

Der Sohn der gemeinen Aphrodite ist also in der That 9
gemein, und schafft wie es sich eben trifft, und er ist es, in dessen Sinne die gemeinen Menschen lieben. Dergleichen Menschen lieben aber erstens ebensowol Frauen als Knaben, bei denen ferner die sie irgend lieben, mehr den Körper als den Geist, und endlich auf die möglichst unverständige, nur ihre Befriedigung bezweckende Weise, unbekümmert, ob es eine edle sei, oder nicht. Daher begegnet es ihnen, zu bewirken, was der Zufall will, ebensowol Gutes, als das Gegentheil. Stammt er doch auch von der Göttin, die weit jünger ist, als die andere, und vermittelst ihrer Erzeugung am Weiblichen und Männlichen Theil hat.[25]) Der andere aber stammt von der himmlischen, die zuerst nicht an dem Weiblichen, sondern nur am Männlichen Theil hat — er ist der Eros der Knaben — von der ältern ferner, und einer Ausschweifung unfähigen. Die von diesem Eros Durchdrungenen wenden sich daher natürlich dem männlichen Geschlechte zu, indem sie das von Natur Kräf-

tigere und Sinnbegabtere lieben. Und Jemand vermöchte wol in der Knabenliebe selbst die rein von diesem Eros Begriffenen zu erkennen; denn nicht unreife Knaben lieben sie, sondern wenn diese bereits zu Verstande zu kommen anfangen; das grenzt aber an die Zeit des Bartwuchses. Diejenigen nämlich, die von diesem Zeitpunkt an zu lieben beginnen, sind, mein' ich, entschlossen für immer zusammen zu bleiben und das Leben gemeinsam zu verbringen, nicht aber, nachdem sie den jungen Unbesonnenen durch Überraschung täuschten, mit Hohngelächter ihn zu verlassen und zu einem Andern hinzuflattern. Es sollte sogar ein Gesetz verbieten, unreife Knaben zu lieben, damit nicht der Mühe viel auf das Ungewisse hin vergeudet würde. Denn wie sich der Knabe endlich in Bezug auf Tugend und Laster an Leib und Seele entwickeln werde, ist ungewiß. Die Guten legen sich daher freiwillig dieses Gesetz auf, man sollte aber auch diese gemeinen Liebhaber ebenfalls zu so etwas nöthigen, wie wir sie auch ebenfalls, soweit wie möglich, nöthigen,
182 ihre Liebe nicht auf freigeborene Frauen zu richten. Denn diese (gemeinen Liebhaber) sind es auch, die es (Knaben zu lieben) zu etwas Schimpflichem gemacht haben, sodaß Manche sich zu behaupten erdreisten, es sei schimpflich, dem Liebhaber zu willfahren. Das sagen sie aber in Hinsicht auf diese, indem sie das ungehörige und ungerechte Verfahren derselben bemerken; denn gewiß dürfte irgend ein mit Anstand und gesetzmäßig geübtes Thun wol keinem Tadel mit Recht unterliegen.

So ist auch der auf die Liebe sich beziehende Brauch in andern Staaten leicht zu begreifen, denn er ist in einfacher Weise festgestellt; der hier und in Lakedämon herrschende dagegen ist verwickelt. In Elis nämlich und bei den Böotern und wo sie in Reden nicht gewandt sind, da gilt es ganz einfach für schön, den Liebhabern zu willfahren, und weder ein Junger noch ein Alter dürft' es wol für schimpflich erklären, damit es ihnen, als der Rede nicht Mächtigen, keine Noth schaffe, die Jünglinge zu überreden. In Jonien und vielen andern Ländern dagegen, die den Barbaren unterworfen sind, gilt es für schimpflich. Denn die Barbaren halten, als Gewaltherrschern gehorchend, sowol Dieses als das Streben nach Weis-

heit und körperlicher Ausbildung für schimpflich. Denn ihren Herschern taugt es, dünkt mich, nicht, daß in ihren Unterthanen hochherzige Gesinnungen sich erzeugen, und festgeknüpfte Freundschaften und Vereine; was gar sehr, so das Andere, als vornehmlich die Liebe hervorzurufen pflegt. Auch die hiesigen Gewaltherrscher erfuhren Das durch die That; denn die Liebe des Aristogeiton und die zur festen Freundschaft erwachsene Erwiederung des Harmodios stürzte ihre Herrschaft.[26]) So besteht das Herkommen da, wo es für schimpflich erklärt wurde, den Liebhabern zu willfahren, vermöge der niedrigen Gesinnung Derer, die das feststellten, vermöge der Selbstsucht der Herrschenden und der Zaghaftigkeit der Gehorchenden; wo es dagegen ganz einfach für schön erklärt wurde, vermöge der geistigen Schlaffheit der es dafür Erklärenden. Dagegen bildete sich hier ein weit schönerer Brauch als dort, der aber, wie ich sagte, nicht leicht zu begreifen ist.

Erwägt man nämlich, daß man es schöner nennt, offen 10
als heimlich zu lieben, und vor Allen die Edelsten und Besten,
wenn sie auch häßlicher sind, als andere, und daß ferner der
Liebende großer Aufmunterung von Allen sich erfreut, als ob
er nicht etwa etwas Schimpfliches thue, und daß es ihm, ge-
winnt er den Liebling, für rühmlich, gewinnt er ihn nicht,
für schimpflich gilt und daß die öffentliche Meinung dem Lieb-
haber es beifällig gestattet, durch wunderliche Mittel der Gunst
des Lieblings nachzustreben, durch welche er wol, wollt' er 183
sie anzuwenden sich erdreisten, indem er nach etwas Anderm als nach Diesem trachtete oder es hinauszuführen suchte, der Lebensweisheit herbsten Tadel sich zuziehen würde — denn wollte er, um von Jemandem Geld zu erlangen, oder ein öffentliches Amt oder anderweitigen Einfluß, Das sich erlauben, was Liebhaber gegen ihre Lieblinge, welche demüthiges und dringendes Flehen bei ihren Bewerbungen anwenden und Eide schwören und Nächte vor ihren Thüren liegen und zu einem Sclaventhum sich verstehen, wie kein wirklicher Sclave, dann würden Freunde und Feinde von einem solchen Verfahren ihn zurückhalten, indem diese der Kriecherei und niedrigen Gesinnung ihn bezüchtigten, jene aber ihn zurechtwiesen und in seine Seele hinein sich schämten; dem Liebenden aber steht das Alles,

indem er es thut, wohl an und die herrschende Meinung gestattet es ihm, ohne Beeinträchtigung seiner Ehre, als zur Erreichung eines gar rühmlichen Zweckes zu thun; was aber das Stärkste ist, wenigstens nach der Behauptung der Meisten, so sehen sogar ihm allein die Götter es nach, wenn er schwört und seines Schwurs vergißt; denn ein Liebesschwur sei keiner, sagen sie — so haben die Götter und die Menschen dem Liebenden, wie der hier herrschende Brauch es feststellt, jegliche Freiheit eingeräumt. Sonach sollte man also meinen, es gelte in unserm Staate für sehr löblich zu lieben und Freundschaft zu schließen mit den Liebhabern. Da aber die Väter den Liebe Erregenden, indem sie ihnen Aufseher geben, nicht mit ihren Liebhabern zu sprechen gestatten, und der Aufseher darauf angewiesen ist, Altersgenossen und Andere[27]) aber, wenn sie sehen, daß so etwas geschehe, Das tadeln und Bejahrtere diesen Tadel nicht abwehren, noch die Tadelnden, als hätten sie unrecht, zurechtweisen; so sollte Jemand wol, wenn er hinwiederum darauf sein Augenmerk richtet, umgekehrt glauben, so etwas gelte hier für höchst schimpflich.

Damit verhält es sich aber, denk' ich, so. Die Sache ist, wie von vornherein gesagt wurde, keine einfache und an und für sich weder löblich noch schimpflich, sondern löblich, wenn sie auf eine löbliche, schimpflich, wenn sie auf eine schimpfliche Weise geschieht. Schimpflich ist es demnach, einem Schlechtern in schlechter, löblich, einem Wackern und in löblicher Weise zu willfahren. Ein schlechter Liebhaber ist aber jener gemeine, der mehr den Körper als die Seele liebt. Denn da er einen nicht dauernden Gegenstand liebt, so ist seine Liebe selbst nicht von Dauer; denn so wie die Blüte des Körpers, den er liebte, dahinwelkt, „eilt er im Fluge davon"[28]), indem er viele Reden und Verheißungen zu Schanden macht. Der Liebhaber einer edlen Seele aber dauert Zeitlebens aus, indem er mit dem Dauernden in Eins verschmolz. Diese nun begehrt unser
184 Brauch richtig und wohl zu erproben und den Einen zu willfahren, die Andern aber entschieden zu meiden. Darum ermuntert er die Einen (die Liebhaber) zum Nachjagen, die Andern (die Lieblinge) zum Fliehen, indem er den Kampfrichter macht und erprobt, welcher von beiden Gattungen der Liebende und

welcher der Geliebte angehöre. So gilt denn nun aus diesem Grunde das Sichschnellergeben für schimpflich, damit Zeit verstreiche, von der man meint, daß sie das Meiste wohl erprobe. Ferner gilt es für schimpflich, dem Gelde und der Gewalt im Staate sich zu ergeben; ob Einer nun vor Bedrückungen zurückschaudern und diese nicht ertragen möge, oder etwa, wenn er Wohlthaten an Geldgeschenken und Unterstützung seiner Absichten im Staate empfing, den Wohlthäter nicht verschmähe. Denn von diesen scheint nichts zuverlässig und unveränderlich, davon abgesehen, daß ihrem Wesen nach daraus nicht einmal edle Freundschaft erwächst. Gewiß bleibt, der bei uns herrschenden Meinung zufolge, nur ein Weg, soll der Liebling dem Liebhaber auf eine löbliche Weise willfahren. Bei uns herrscht nämlich die Meinung, gleich wie es bei den Liebhabern nicht für Kriecherei noch für schmachvoll gilt, freiwillig jeder Art von Sclaventhum gegen ihre Lieblinge sich zu unterziehen, so gibt es auch im Übrigen nur Ein freiwilliges, nicht schmachbeladenes Sclaventhum; das ist nämlich das um der Tugend willen.

Denn bei uns herrscht doch die Meinung, wenn Jemand 11
Einem dienen will, weil er durch ihn besser zu werden glaubt, sei es in einem Zweige der Weisheit oder irgend einer andern Gattung der Tugend, so sei auch diese freiwillige Dienstbarkeit nicht schimpflich noch für Kriecherei zu achten. Diese beiden Ansichten nun, die auf die Knabenliebe und die auf die Weisheit und anderweitige Tugend bezügliche, muß man zu Einem verbinden, wenn des Lieblings Willfährigkeit gegen den Liebhaber als etwas Löbliches erscheinen soll. Denn wenn Liebhaber und Liebling in Einem Streben zusammentreffen, indem jeder von beiden seinen Grundsätzen folgt, der Eine, daß er jede dem willfährigen Lieblinge zu gewährende Dienstleistung wol mit Fug ihm gewähre, der Andere dagegen Dem, der ihn zu einem weisen und braven Manne bilde, wol mit Fug in Jeglichem willfahre, und der Eine Jenes Ausbildung zur Weisheit und andern Tugenden zu befördern vermag, der Andere aber Fortschritte in Geistesbildung und anderer Weisheit zu machen begehrt: dann fürwahr, wenn diese Grundsätze Beider in Einem Streben zusammentreffen, einzig und allein da ergibt es sich als etwas Löbliches, daß der Liebling dem Liebhaber willfahre,

sonst aber in keinem andern Falle. In solcher Absicht ist es
selbst nicht einmal schimpflich getäuscht zu werden; bei jeder
andern Absicht aber bringt es Schande, ob einer getäuscht
185 werde oder nicht. Denn würde einer, der um sich zu berei-
chern, dem für reich gehaltenen Liebhaber willfahrte, getäuscht
und bekäme kein Geld, indem der Liebhaber als arm sich kund
gäbe, so wäre das nicht minder schimpflich. Denn ein Sol-
cher scheint zu erkennen zu geben, daß er des Geldes wegen
Jedem in jeder Sache dienstbar sein würde; das ist aber nicht
löblich. Aus demselben Grunde ist, wenn Jemand dem für
gut gehaltenen Liebhaber, um durch die Freundschaft desselben
selbst besser zu werden, willfahrend getäuscht wurde, wenn die-
ser als schlecht und der Tugend ermangelnd sich kund gäbe,
die Täuschung dennoch eine rühmliche. Denn im Gegentheil
scheint auch dieser seinerseits bewiesen zu haben, daß er der
Tugend wegen und um besser zu werden Jedem in jeder Sache
dienstbar sein würde; nichts ist aber rühmlicher, als Das.
So ist es jedes Falls rühmlich, der Tugend wegen willfährig
zu sein.

Das ist der Eros der himmlischen Göttin, und ein himmlischer und von hohem Werthe für den Staat und die Einzelnen, indem er den Liebenden sowol wie den Geliebten viele Sorgfalt auf seine Tugend zu wenden nöthigt; der andere Eros aber gehört der gemeinen an.

Das, lieber Phädros, fuhr er fort, ist, so gut ich's aus dem Stegreif vermag, meine Beisteuer für den Eros.

Als nun Pausanias nicht blos eine Pause machte — denn solchen Gleichklang der Rede lehren mich die Redekünstler — sondern schwieg, sei, sagte Aristodemos, an Aristophanes die Reihe gewesen, zu reden; dieser habe aber gerade, entweder durch Überladung, oder einer andern Veranlassung zufolge, einen Anfall von Schlucken bekommen und sei nicht im Stande gewesen etwas vorzutragen, sondern habe gesagt: Freund Eryximachos — denn zunächst unter ihm habe der Arzt Eryximachos gelegen — dir kommt es von Rechtswegen zu, entweder von meinem Schlucken mich zu befreien, oder an meiner Statt zu reden [29], bis ich ihn los bin.

Und Eryximachos habe erwidert: Ich will vielmehr Beides

thun. Ich will nämlich an deiner Stelle das Wort nehmen, so wie du, wenn du ihn los bist, an der meinigen; während ich aber spreche, versuch' es ob dein Schlucken vergeht, wenn du eine lange Weile das Athmen unterdrückst, wo nicht, dann gurgle dich mit Wasser; ist er aber sehr hartnäckig, dann nimm etwas, was die Nase reizt, und niese; thust du Das aber ein oder zwei Mal, dann wird er, wenn er auch sehr hartnäckig ist, vergehen. Beginne nur ungesäumt, habe Aristophanes gesagt, ich aber will deinen Rath befolgen.

Nun habe Eryximachos gesagt: Demnach scheint es mir 12
nöthig, da Pausanias einen schönen Anlauf zu seiner Rede 186
nahm, sie aber nicht genügend hinausführte, meinerseits zu versuchen, dieser Rede einen Schluß zu geben. Denn einen doppelten Eros anzunehmen, scheint mir eine zweckmäßige Eintheilung; daß er aber nicht blos in den Seelen der Menschen zu dem Schönen sich hinwendet, sondern auch in vielem Andern, und auf vieles Andere sich bezieht, in den Körpern aller Thiere und in Dem, was in der Erde wächst, ja ich möchte sagen in Allem was da ist, Das glaube ich an unserer Kunst, der Heilkunde, erkannt zu haben. Denn groß ist dieser Gott und bewundernswerth und erstreckt sich über Alles, göttliches und menschliches Treiben. Ich will also zuerst der Heilkunde in meiner Rede gedenken, damit wir auch unserer Kunst die Ehre geben.

Denn in der Natur der Körper herrscht offenbar dieser doppelte Eros. Unleugbar ist nämlich das Gesunde und das Krankhafte des Körpers etwas unter sich Verschiedenes und Unähnliches. Unähnliches begehrt und liebt aber Unähnliches. Eine andere Liebe regt sich also in dem Gesunden, eine andere in dem Krankhaften. Gewiß verhält es sich, wie eben Pausanias sagte, daß es löblich sei, edlen Menschen zu willfahren, zügellosen aber schimpflich, ebenso mit den Körpern selbst; was an ihnen gut und gesund ist, dem zu willfahren, ist löblich und geziemend, und das ist Das, was man heilkünstlerisch nennt; bei dem Schlechten und Krankhaften dagegen ist es schimpflich, und wer ein Kunstverständiger sein will, muß diesem nicht willfahren. Denn die Heilkunde ist, um es kurz zu fassen, die Kenntniß von den Trieben des Körpers zur Anfüllung und

Ausleerung, und wer hierbei die rechte und die verkehrte Liebe richtig unterscheidet, der ist der Heilkundigste. Und wer eine Umkehrung bewirkt, sodaß die eine Liebe an die Stelle der andern tritt, und da, wo keine Liebe stattfindet, aber erzeugt werden muß, sie hervorzubringen und die vorhandene zu beseitigen versteht, der dürfte wol ein tüchtiger Heilkünstler sein.[30]) Er muß nämlich im Stande sein, das Feindseligste im Körper unter sich zu befreunden und mit gegenseitiger Liebe zu erfüllen. Das Feindseligste ist aber das am meisten Entgegengesetzte, wie Kaltes dem Warmen, Bitteres dem Süßen, Trocknes dem Nassen und Alles der Art. Indem unser Ahnherr Asklepios unter diesen Liebe und Eintracht zu erzeugen vermochte, gestaltete er, wie unsere Dichter da[31]) sagen und ich gern glaube, unsere Kunst.

Über die gesammte Heilkunde waltet also, wie ich sage, dieser Gott, und desgleichen auch über die Gymnastik und den
187 Landbau[32]). Daß es aber mit der Tonkunst ebenso wie mit diesen Künsten sich verhält, das leuchtet Jedem, der auch nur einiges Nachdenken Dem widmet, ein, und das ist vielleicht auch die Meinung des Herakleitos, da sein Ausdruck nicht sehr passend ist. Er sagt nämlich: das Eine mit sich selbst im Widerstreite stimme selbst mit sich selbst überein, wie der Einklang des Bogens und der Leier[33]). Denn es ist sehr widersinnig, zu behaupten, der Einklang sei im Widerstreite, oder bestehe aus noch Widerstreitendem. Seine Meinung war aber vielleicht die, daß er aus vorher Widerstreitendem, dem Hohen und Tiefen, nachdem sie später, vermöge der Tonkunst, zur Übereinstimmung kamen, entstehe. Denn gewiß kann doch wol aus noch Widerstreitendem, dem Hohen und Tiefen, kein Einklang sich bilden. Denn der Einklang ist ein Zusammenstimmen, das Zusammenstimmen aber eine gewisse Übereinstimmung: Übereinstimmung kann jedoch unmöglich aus Widerstreitendem, so lang es noch im Widerstreit ist, hervorgehen; sowie es auch unmöglich ist, daß das Widerstreitende und nicht Übereinstimmende ein Einklang sei. Wie auch das Zeitmaß aus dem vorher sich widerstreitenden und später in Übereinstimmung gebrachten Schnellen und Langsamen entsteht; in dieses Alles bringt, wie dort die Heilkunde, hier die Tonkunst Übereinstimmung, indem sie Liebe und Eintracht unter ihnen erzeugt; und die

Tonkunst ist wiederum die Kenntniß des Liebesverhältnisses bei dem Einklang und Zeitmaß. Und in der Begründung des Einklanges und Zeitmaßes selbst das Liebesverhältniß zu erkennen, ist nicht schwer; auch findet hier wol kein zwiefacher Eros statt. Wenn es aber gilt, durch Einklang und Zeitmaß auf die Menschen einzuwirken, entweder selbstschaffend, was man Dichten und Tonsetzen nennt, oder indem man die schon verfertigten Lieder und Silbenmaße richtig vorträgt, was man als Jugendbildung zn bezeichnen pflegt, dann ist die Aufgabe traun schwierig und erfodert einen tüchtigen Meister. Denn hier tritt wieder dieselbe Vorschrift ein, daß man den wohlgesitteten unter den Menschen zu willfahren habe, und so, daß es Diejenigen, die es noch nicht sind, werden, und den Eros Jener erhalten müsse. Das ist aber der preiswürdige, himmlische Eros, der Muse Urania entstammt; der andere aber der Polyhymnia, jener gemeine, den man da, wo man ihn anwendet, mit Vorsicht anwenden muß, damit Jemand die Lust, die er gewährt, genieße, derselbe aber keine Zügellosigkeit in ihm erzeuge; gleichwie es für unsere Kunst eine schwierige Aufgabe ist, den durch die Kochkunst erregten Begierden die zweckmäßige Richtung zu geben, damit Einer ohne Siechthum den Genuß habe.[34]) Ja, sowol in der Tonkunst, als in der Heilkunde, und in allem Übrigen, Göttlichem und Menschlichen, hat man, soviel wie möglich, den zwiefachen Eros zu beachten; denn beide sind darin vorhanden.

Ist doch die Einrichtung der Jahreszeiten von diesen beiden 13
erfüllt, und wenn Demjenigen, was ich eben erwähnte, dem 188
Warmen und Kalten, dem Trockenen und Nassen, in ihrem Verhältniß zu einander der gemäßigte Eros zu Theil wird und sie zum Einklang und einer zweckmäßigen Mischung gelangen, dann führen sie ein gutes Jahr und Gesundheit mit sich, für die Menschen und die übrigen Thiere und die Gewächse, und thun keinen Schaden; gewinnt aber in Bezug auf die Jahreszeiten der zügellose Eros die Oberhand, dann richtet er Vieles zu Grunde und thut Schaden. Denn daraus pflegen Seuchen zu entstehen und viele andere aus der Ungleichheit hervorgegangene Krankheiten [35]) bei Thieren und Gewächsen; denn auch Reif und Hagel und Mehlthau entstehen aus dem Übermaß und

dem Misverhältniß solcher Neigungen gegen einander, deren Kenntniß in Bezug auf die Bahnen der Sterne und die Jahreszeiten Sternkunde genannt wird [36]). Ferner beziehen sich auch alle Opferungen und Alles was die Seherkunst leitet — darin besteht aber der wechselseitige Verkehr der Götter und Menschen — auf nichts Anderes als das Bewahren und Heilen des Eros. Denn jeder Frevel pflegt zu geschehen, wenn Jemand nicht dem bessern Eros huldigt, diesen nicht in Ehren hält und ihm in allem Thun den Vorzug gibt, sondern dem andern, sowol in Bezug auf seine Eltern, die Lebenden und Verstorbenen, als auch auf die Götter. Demnach ward der Seherkunst die Obliegenheit, die Eroten (die Neigungen) zu beachten und zu heilen, und es ist wieder die Seherkunst die Vermittlerin der Freundschaft zwischen Göttern und Menschen, indem sie die Liebesregungen der Menschen kennt, die sich auf Frömmigkeit und Ruchlosigkeit beziehen. So besitzt mit Einem Wort eine vielfache und große, ja vielmehr die gesammte Gewalt jeglicher Eros; derjenige aber, welcher in Bezug auf das Gute bei Göttern und Menschen sie ausübt, besitzt die größte und verschafft uns jede Glückseligkeit und daß wir mit einander verkehren, und unter uns und mit den Göttern, die höher stehen denn wir, befreundet zu sein vermögen.

Vielleicht übergehe nun auch ich bei meinem Preise des Eros Vieles, doch nicht absichtlich; hab' ich aber etwas vergessen, so ist's deine Aufgabe, lieber Aristophanes, Das zu ergänzen. Oder bist du gesonnen, in anderer Weise diesen Gott zu preisen, so thue es, da ja dein Schlucken auch vorüber ist.

189 So habe, erzählte er weiter, Aristophanes das Wort genommen und gesagt: Wohl ist er vorüber, doch nicht bevor ich das Niesen dagegen anwendete; sodaß es mich Wunder nimmt, sollte das körperlich Wohlanständige solchen Kitzel und Lärmen erheischen, wie es das Niesen ist [37]); denn der Schlucken war sogleich vorüber, sobald ich das Niesen dagegen anwendete.

Freund Aristophanes, habe darauf Eryximachos gesagt, siehe dich vor, was du beginnst; du suchst Lachen zu erregen, indem du zu reden im Begriffe bist, und nöthigst mich, den Auflaurer bei deinem Vortrage zu machen, ob etwas Lächerliches dir ent-

wische, während du in Frieden sprechen konntest. Und lachend habe Aristophanes erwidert: Wohl bemerkt, lieber Eryximachos, und was ich sagte, betrachte als nicht gesagt. Nein, laure mir nicht auf; denn ich bin wegen Dessen, was ich zu sagen im Begriff bin, besorgt, nicht etwa, ich möge Belachenswerthes vorbringen, denn Das wäre wol mir Gewinn und in dem Bereich meiner Muse, sondern Lächerliches.

Nachdem du mir Eines versetztest, Freund Aristophanes, habe er erwidert, hoffst du so durchzukommen? Sei vielmehr auf deiner Hut und rede so, daß du es verantworten kannst. Doch vielleicht laß ich, beliebt es mir, dich ungeneckt.

In der That, lieber Eryximachos, habe Aristophanes gesagt, 14
gedenk' ich in etwas anderer Weise zu sprechen, als in welcher du und auch Pausanias sprachen. Mir nämlich scheinen die Menschen die Macht des Eros durchaus nicht erkannt zu haben; denn erkannten sie dieselbe, sie hätten ihm die größten Tempel und Altäre errichtet und brächten ihm die größten Opfer dar, nicht aber geschähe, wie jetzt, nichts von dem Allen, da es doch vor allem Andern geschehen sollte.[38]). Denn er ist der menschenfreundlichste der Götter, als Helfer der Menschen und Arzt derjenigen Übel, deren Heilung das größte Glück für das menschliche Geschlecht sein würde. So will also ich auch seine Macht zu schildern versuchen, ihr aber werdet den Andern zu Lehrern werden. Zuerst müßt ihr aber die Naturbeschaffenheit des Menschen kennen lernen, und was ihr widerfuhr.

Denn unsere ehemalige Naturbeschaffenheit war nicht dieselbe wie sie es jetzt ist, sondern eine davon verschiedene. Erstens nämlich gab es drei Geschlechter der Menschen, nicht, wie jetzt, deren zwei, männliches und weibliches; es kam vielmehr noch ein drittes, aus diesen beiden zusammengesetztes hinzu, wovon nur der Name noch blieb, es selbst aber ist verschwunden. Denn ein Geschlecht war damals das mannweibliche, eine aus beiden Geschlechtern, dem männlichen und weiblichen, zusammengesetzte Gestalt und Benennung; jetzt aber ist's nichts weiter, als ein Schimpfname. Ferner hatte jeder Mensch eine runde Gestalt, indem Rücken und Seiten ringsherum liefen. Er hatte vier Hände und ebensoviel Füße als Hände, auch zwei durchaus ähnliche Gesichter auf einem ringsherumgehenden

Nacken, zu den beiden einander gegenüberstehenden Gesichtern
aber Einen Kopf und vier Ohren, und zwei Schamtheile und
190 alles Andere, wie man nach dem Erwähnten es sich wol vor-
stellen kann. Er ging auch aufrecht, wie jetzt, nach welcher
Seite er wollte (vor- oder rückwärts), und schickten sie sich ein-
mal zu rascherer Bewegung an, dann trieben sie sich, wie die
Radschlagenden, mit geradeaufgereckten Schenkeln sich überschla-
gend, schnell, auf acht Glieder sich stützend, im Kreise herum.
Deswegen gab es aber drei Geschlechter und von solcher Be-
schaffenheit, weil das männliche ursprünglich ein Abkömmling
des Helios (der Sonne), das weibliche der Gäa (der Erde),
das an beiden Theilhabende der Selene (des Mondes) war,
da auch der Mond die Beschaffenheit jener beiden theilt [39]).
Sie waren aber freilich selbst kugelig, so wie ihre Bewegung,
weil sie ihren Eltern glichen. Sonach waren sie durch Körper-
kraft und Stärke gewaltig, und ihr Sinn war ein hochstre-
bender; sie wagten sich auch an die Götter, und was Homeros
vom Ephialtes und Otos sagt [40]), wird von ihnen erzählt, daß
sie es unternahmen, einen Aufstieg zum Himmel zu bahnen,
um die Götter anzugreifen.

15 Daher beriethen sich Zeus und die andern Götter, wie mit
ihnen zu verfahren sei, und wußten keinen Rath, denn weder
sie tödten und, indem sie wie die Giganten mit dem Blitzstrahl
sie trafen, die Gattung zu Grunde richten konnten sie — gingen
ihnen dann doch auch die von den Menschen ausgehenden Eh-
renbezeugungen und Tempel zu Grunde — noch auch ihrem
Frevelmuth sie überlassen. Endlich sagte nach langer Überlegung
Zeus: Ich glaube ein Mittel zu haben, wie die Menschen fort-
bestehen und, indem sie schwächer werden, von ihrem Übermuthe
lassen. Denn jetzt will ich sie jeden in zwei Theile spalten, so
werden sie schwächer sein und zugleich, durch Vermehrung ihrer
Anzahl, uns nützlicher werden und auf zwei Beinen aufrecht-
gehen. Scheinen sie noch fortzufreveln und wollen keine Ruhe
halten, dann, fuhr er fort, spalt' ich sie noch einmal voneinander,
sodaß sie im Hüpfetanz [41]) auf Einem Beine sich fortbewegen
werden. Nachdem er das gesagt, schnitt er die Menschen aus-
einander, wie man Arlesbeeren, um sie einzumachen, zerschnei-
det, oder wie Eier mit Pferdehaaren. [42]) Wen er aber zer-

schnitten hatte, dem ließ er durch Apollon das Gesicht und den halben Nacken nach dem Schnitte zu umdrehen, damit des Schnittes Anblick den Menschen gesitteter mache; das Übrige aber hieß er ihn heilen. Dieser aber drehte das Gesicht um, und indem er von allen Seiten her die Haut nach dem, was jetzt der Bauch heißt, zusammenzog, band er sie wie die Schnürbeutel, Eine Oeffnung lassend, die man jetzt den Nabel nennt, inmitten des Bauches zusammen. Und die übrigen Runzeln glättete er meistens aus, und fügte die Brust zusammen mit einem 191
Werkzeuge, gleich dem Holzfuße der Schuhmacher, über den sie das Leder spannen und die Runzeln ausglätten; einige wenige aber, am Bauche selbst, ließ er zurück, als Denkzeichen des dereinstigen Unfalles.

Als nun so ihr Körper gespalten war, kamen die Hälften, jede nach der ihrigen sich sehnend, zusammen, schlugen die Arme um einander, umschlangen sich, zusammenzuwachsen begehrend, und fanden durch Hunger und andere Folgen der Unthätigkeit ihren Tod, weil sie nichts von einander getrennt thun mochten. Kam aber die eine Hälfte um und die andere blieb am Leben, dann suchte sich die am Leben gebliebene eine andere und umschlang diese, sie mochte nun auf die Hälfte eines vollständigen Weibes, was wir jetzt ein Weib nennen, treffen, oder auf die eines Mannes, und gingen so unter. Mitleidig ersann aber Zeus einen andern Ausweg und versetzte ihre Geschlechtstheile nach vorn; denn bisher hatten sie auch diese außerhalb und das Erzeugen und Gebären erfolgte nicht durch Begattung, sondern, wie bei den Cicaden [43]), in die Erde. So verlegte er sie also nach vorn, und bewirkte dadurch die Zeugung des Einen in dem Andern, des Mannes in dem Weibe, darum, damit theils, treffe ein Mann auf ein Weib, in der Umarmung die Zeugung erfolge und die Gattung fortgepflanzt werde, theils, treffe auch Männliches auf Männliches, eine Übersättigung des Umschlingens eintrete, und sie abließen und sich ihren Geschäften und anderm Lebensberufe zuwendeten. So fürwahr ist also seit so langer Zeit die gegenseitige Liebe den Menschen angeboren, und Eros ist der Vereiniger des ehemaligen Leibes, bemüht aus Zweien Eines zu machen und die Menschengestalt wiederherzustellen.

16 Demnach ist Jeder von uns die Halbmarke [44]) eines Men-
schen, indem er, wie die Schollen [45]), aus einem in zwei zer-
schnitten ist. Jeder sucht nun natürlich seine Gegenmarke. Die-
jenigen Männer also, die eine Halbschied der zusammengesetzten
Gattung sind, Dessen was damals Mannweib hieß, sind frauen-
süchtig, und die meisten Ehebrecher entstammen dieser Gattung,
sowie auch die Frauen, die mannsüchtig und Ehebrecherinnen
sind. Was aber von Frauen Halbschied eines Weibes ist, deren
Sinn ist eben nicht auf die Männer gerichtet, sondern sie wen-
den sich mehr den Frauen zu, und die um Frauenliebe buhlen-
den Frauen gehen aus dieser Gattung hervor; diejenigen ferner,
die Halbschied der rein männlichen Gattung sind, jagen dem
Männlichen nach und lieben, als Schnittlinge der männlichen
Gattung, die Männer, und mögen gern das Lager der Män-
192 ner theilen und in der Männer Armen ruhen. Diese sind unter
den Knaben und Jünglingen die trefflichsten, als die von Natur
mannhaftesten. Freilich sagen Manche, sie seien schamlos, aber
fälschlich. Denn sie thun Das nicht aus Schamlosigkeit, son-
dern weil sie, muthiges und männliches Sinnes und Aussehens,
das ihnen Ähnliche lieben. Ein schlagender Beweis ist: der-
gleichen Knaben entwickeln allein, sind sie herangewachsen, einen
männlichen Sinn im öffentlichen Leben; haben sie aber das
Mannesalter erreicht, dann lieben sie Knaben, und von Natur
ist ihr Sinn nicht auf Eheverbindung und Kindererzeugen ge-
richtet, sondern das Gesetz nöthigt sie dazu; vielmehr genügt es
ihnen, unverehelicht miteinander zu leben. Ein Solcher wird
demnach immer zu einem Knabenliebhaber und gefälligem Lieb-
ling, stets dem ihm Verwandten anhängend. Trifft nun aber
der Knabenliebhaber oder irgend Einer sonst eben auf jene seine
Halbschied, dann werden sie auf eine wundersame Weise von
Freundschaft, Vertraulichkeit und Liebe ergriffen, und mögen,
möcht' ich schier sagen, auch nicht auf Augenblicke sich von ein-
ander trennen. Und Diejenigen, die ihr Leben hindurch mit
einander treu ausharren, diese sind es, die nicht einmal zu sa-
gen vermögen, was sie wünschen, daß ihnen von einander ge-
schehe. Denn nicht etwa der Liebesgenuß dürfte Das zu sein
scheinen, weshalb der Eine so eifrig mit dem Andern zusam-
men zu sein wünscht; sondern es ist offenbar, daß das Herz

jedes der Beiden etwas Anderes verlangt, was es nicht auszusprechen vermag; es ahnet aber was es verlangt und deutet es in räthselhafter Weise an. Und wenn zu ihnen, indem sie dasselbe Lager theilten, Hephästos mit seinem Handwerksgeräth träte und sie fragte: „Was ist's denn, ihr Menschen, was ihr wollt, daß euch von einander geschehe?" und wenn er die um eine Antwort Verlegenen wieder fragte: „Ist Das vielleicht euer Wunsch, möglichst an derselben Stelle mit einander zu weilen und weder bei Tage noch bei Nacht einander zu verlassen? denn wenn ihr Das wünscht, so will ich euch zusammenschweißen und in Eines zusammenblasen, sodaß ihr, jetzt Zwei, zu Einem werdet und so lang' ihr lebt als Einer mit einander in Gemeinschaft lebt, wenn ihr aber dahinscheidet, auch dort im Hades, von einem gemeinsamen Tode dahingerafft, statt Zweier Einer seid. Überlegt es euch, ob Das euer Begehr ist und ob ihr zufrieden seid, wenn ihr Das erlangt": wir sind überzeugt, daß auch nicht Einer, wenn er Das hörte, Nein sagen, noch einen andern Wunsch kundgeben, sondern unbedingt wol glauben würde, Das vernommen zu haben, was längst sein Wunsch war, mit dem Geliebten vereint und zusammengeschmolzen aus Zweien zu Einem zu werden.

Denn der Grund liegt darin, daß wir ursprünglich so beschaffen und ganze Menschen waren. Daher führt das Streben und Jagen nach Ganzheit den Namen **Liebe**. Und früher 193
waren wir, wie ich sage, Eines; jetzt aber wurden wir unsers Frevels wegen von dem Gotte gesondert, wie Arkader von den Lakedämoniern [46]). Nun steht zu fürchten, wir dürften, wären wir nicht artig gegen die Götter, sogar noch einmal gespalten werden und in einer Gestalt umherziehen, wie die halb erhabenen, im Profil dargestellten Figuren auf den Grabsteinen, denen ein durch die Nasen geführter Schnitt das Aussehen von Erkennungsmarken gab. [47])

Deswegen muß man Jedermann ermahnen, sich in Allem gegen die Götter fromm zu bewähren, damit wir Diesem entgehen und Jenes erlangen, wozu uns Eros hinleitet und uns Führer ist. Dem handle Niemand entgegen; ihm entgegen handelt aber, wer der Götter Haß erregt. Denn dem Gotte befreundet und versöhnt, werden wir auf unsere eigenen Lieb-

linge[48]) treffen und zu ihrem Besitz gelangen, was nur wenige der Jetztlebenden erlangen. Und Eryximachos deute mir nicht meine Rede, um sie in das Lächerliche zu ziehen, so, als meine ich den Pausanias und Agathon — denn vielleicht gehören auch sie zu diesen und sind ihrer Natur nach beide männliches Ursprungs —; ich spreche aber von Allen, so Männern wie Frauen, daß unser Geschlecht so wol glücklich werden dürfte, wenn wir der Liebe Ziel erreichten und Jeder, zu seiner alten Natur zurückkehrend, zum Besitze des ihm zugehörigen Lieblings gelangte. Ist aber Das das Beste, so muß nothwendig auch das unter den jetzigen Umständen diesem Zunächstliegende das Beste sein; das ist aber, Lieblinge zu erlangen, die die Natur nach unserm Sinne schuf. Gilt es, den Gott, der uns Das verschafft, zu preisen, so preisen wir wol mit Recht den Eros, der uns in der Gegenwart den größten Nutzen schafft, indem er dem Verwandten uns zuführt und für die Zukunft die schönsten Hoffnungen erregt, er werde uns, wenn wir uns gegen die Götter fromm beweisen, durch Zurückversetzung in unsern alten Zustand und durch Heilung zu Glück und Seligkeit verhelfen.

17 Da hast du, lieber Eryximachos, meine Rede über den Eros, verschieden von der deinigen. Ziehe sie nun, wie ich dich bat, nicht ins Lächerliche, damit wir auch die Andern hören, was Jeder von ihnen, oder vielmehr von Beiden, denn nur Agathon und Sokrates sind noch übrig, vorbringen wird.

Ja, du sollst Gehör finden, habe Eryximachos gesagt; hast du mir doch auch zu Danke gesprochen. Und kennt' ich den Sokrates und Agathon nicht, als in der Kunst der Liebe wohl bewandert, dann würd' ich sehr besorgt sein, es möge ihnen an Redestoff fehlen, weil gar Vieles und Verschiedenartiges vorgetragen wurde: Nun aber bin ich dennoch unbesorgt.

194 Hast du doch selbst, habe Sokrates gesagt, den Wettkampf rühmlich bestanden, Freund Eryximachos; wärest du aber an der Stelle, an der ich jetzt mich befinde, oder richtiger vielleicht wo ich mich befinden werde, wenn auch Agathon gesprochen hat, dann würdest du gar sehr besorgt und in tausend Nöthen sein, wie jetzt ich.

Du willst mir es anthun, lieber Sokrates, habe Agathon gesagt, damit ich durch die Meinung in Verwirrung gerathe,

der Hörer Schaar hege große Erwartungen, als ob ich schön sprechen werde.

Dann müßt' ich, lieber Agathon, habe Sokrates erwidert, wirklich sehr vergeßlich sein, wollt' ich, nachdem ich den Muth und die Entschlossenheit sah, mit der du, in Begleitung der Schauspieler, die Bretererhöhung [49]) bestiegst und dich, im Begriff deine Verse ihnen vorzuführen, einer so zahlreichen Zuschauerschaar gegenüber sahst und auch nicht im Geringsten dich betreten zeigtest, glauben, daß du jetzt durch uns paar Menschen in Verwirrung gerathen werdest.

Ei wie, Freund Sokrates, habe Agathon erwidert, du glaubst mich doch nicht so von der Bühne eingenommen, um zu verkennen, daß der Verständige wenige Kenner mehr scheut, als viele Unkundige?

Gewiß, lieber Agathon, habe Sokrates gesagt, ich würde Unrecht thun, wenn ich eine unhöfliche Meinung von dir hegen wollte. Vielmehr bin ich überzeugt, daß wenn du auf Männer träffst, die du für Kundige hieltst, du sie mehr beachten würdest, als die Menge. Aber zu solchen dürften wir nicht gehören; denn wir waren dort auch zugegen und gehörten der Menge an. Träffst du aber auf andere Kundige, dann würdest du wol sie scheuen, wenn du etwa etwas Tadelnswerthes zu thun glaubtest. Oder was meinst du?

Du hast ganz recht, habe er gesagt.

Die Menge aber würdest du nicht scheuen, wenn du etwas Tadelnswerthes zu thun glaubtest?

Und Phädros, fuhr Aristodemos in seiner Erzählung fort, habe sie unterbrochen und: Mein guter Agathon, habe er gesagt, wenn du dem Sokrates Rede stehst, wird es ihm hinfort nichts verschlagen, ob von unserer jetzigen Aufgabe irgend etwas irgendwie gelöst werde, wenn er nur Einen, insbesondere einen Schönen hat, mit dem er sich unterreden kann. Nun höre ich zwar gern die Unterredungen des Sokrates, bin aber genöthigt für das Lob des Eros Sorge zu tragen, und von Jedem von euch seine Rede entgegen zu nehmen. Nachdem also erst jeder von euch Beiden seine Schuld dem Gotte entrichtete, gebe er der Unterredung sich hin.

Wohl bemerkt, habe Agathon gesagt, und nichts hält mich

meine Rede zu beginnen, ab; mit dem Sokrates mich zu unterreden werde ich auch sonst noch oft Gelegenheit haben.

18 Ich aber will zuerst davon reden wie ich zu reden habe und dann reden. Denn Alle, die vor mir gesprochen haben, scheinen mir nicht den Gott, sondern das Glück der Menschen zu preisen, des Guten wegen, dessen Urheber der Gott ist. Wie der Gott selber aber beschaffen ist, der ihnen solche Gaben spen-
195 dete, Das hat Keiner dargethan. Bei jeglicher Lobpreisung jegliches Gegenstandes gibt es nur Ein richtiges Verfahren, in Worten darzulegen, wie der etwas Bewirkende und wie das von ihm Bewirkte beschaffen ist. Ebenso kommt es gewiß auch uns beim Eros zu, zuerst ihn selbst seiner Beschaffenheit nach zu preisen, und dann seine Gaben. Ich behaupte demnach, daß, während alle Götter hochbeglückt sind, Eros, wenn Das auszusprechen gottesfürchtig und kein Frevel ist, unter ihnen der hochbeglückteste sei, indem er der schönste und beste ist.

Der schönste ist er aber, da er so beschaffen ist. Zuerst, mein Phädros, ist er der jüngste der Götter. Für diese Behauptung liefert er selbst einen schlagenden Beweis, indem er flüchtig das Greisenalter flieht, welches offenbar schnell ist, wenigstens überfällt es uns schneller, als es sollte. Dieses haßt seiner Natur nach Eros und kömmt ihm nicht, selbst von weitem nicht, nahe, ferner ist er stets mit Jugendlichen zusammen und ist es selbst.[50]) Denn mit der alten Rede hat es seine Richtigkeit, daß das Ähnliche stets zu dem Ähnlichen sich hält.[51]) Obschon ich aber dem Phädros in vielem Andern beistimme, stimme ich doch darin ihm nicht bei, daß Eros älter sei als Kronos und Japetos, sondern behaupte: er sei der Götter jüngster und stets jung; die alten Geschichten mit den Göttern aber, welche Hesiodos und Parmenides berichten, haben sich, wenn jene Wahres berichteten, durch die Nothwendigkeit[52]), nicht durch den Eros zugetragen. Denn es hätten wol nicht Entmannungen und Einkerkerungen und viel andere Gewaltthätigkeiten stattgefunden, wenn Eros unter ihnen sich befand, sondern Fried' und Freundschaft, wie jetzt, seitdem Eros über die Götter waltet.

Er ist also jung und daneben auch zart. Des Gottes Zartheit hervorzuheben, bedarf es eines Dichters, wie Homeros

war. Denn Homeros sagt von der Ate (Verblendung) sie sei eine Göttin und zart: Wenigstens von ihren Füßen sagt er, diese seien zart, indem er spricht:

Zart schweben die Füß' ihr; nimmer dem Grund auch
Nahet sie, nein, hoch wandelt sie her, auf den Häuptern der Männer.[53])

Für ihre Zartheit scheint er mir fürwahr einen schönen Beleg anzuführen, daß sie nicht auf Hartem, sondern auf Weichem einherschreitet. Desselben Beleges wollen auch wir für den Eros uns bedienen, daß er zart ist; nicht auf der Erde nämlich schreitet er einher, noch auf Schädeln, die nicht besonders weich sind, sondern auf dem Weichsten, was es gibt, schreitet er einher und ist da heimisch. Denn in den Herzen und Seelen der Götter und Menschen schlägt er seinen Wohnsitz auf und ferner auch nicht in allen Seelen, sondern wo er einen harten Sinn trifft, da zieht er ab und nimmt da seine Wohnung, wo er einen weichen findet. Da er nun mit den Füßen sowol, als von allen Seiten mit dem Weichsten des Weichsten in Berührung kömmt, so muß er nothwendig der Zarteste sein.

Er ist also der Jüngste und der Zarteste und außerdem 196
schmiegsamer Gestalt. Denn wenn er starr wäre würde er nicht sich allerwärts anzuschmiegen und, anfangs unbemerkt, in jede Seele einzudringen und daraus zu scheiden vermögen. Ein starker Beweis für seine ebenmäßige und schmiegsame Bildung ist auch die Wohlgestalt; welche doch Eros und zwar in ausgezeichnetem Maße, nach der einstimmigen Meinung Aller, besitzt. Denn zwischen Eros und Misgestaltung herrscht fortwährende Fehde. Seiner Farbe Schönheit gibt ferner das Verweilen des Gottes unter Blüten zu erkennen; denn auf blütenarmem und verblühtem Leib und Seele, oder irgend sonst etwas, ruht Eros nicht; wo sich aber eine blütenreiche und duftende Stelle findet, da ruhet und weilet er — Doch genug über des Gottes Schönheit, ob auch noch viel darüber zu sagen übrig ist.

Nach Diesem muß ich von den Tugenden des Eros sprechen. 19
Das Größte ist, daß Eros nie weder Unrecht thut, noch leidet,

weder einem Gotte oder von einem Gotte, noch einem Menschen oder von einem Menschen. Denn gewaltsam leidet er weder etwas, wenn er etwas leidet, — trifft doch Gewalt den Eros nicht — noch thut er so was er thut, freiwillig zeigt sich ja Jeder in Jedem dem Eros dienstbar; was aber etwa Jemand freiwillig dem freiwillig es Hinnehmenden zugesteht, das ist, sagen die Könige des Staates, die Gesetze, dem Rechte gemäß.

Neben der Gerechtigkeit ist er auch der größten Mäßigkeit theilhaftig. Jeder räumt ein, Mäßigkeit sei das Bewältigen der Lüsten und Begierden, keine Lust aber sei gewaltiger als die Liebe; seien nun die andern schwächer, so sei die Liebe die gewaltigere und die bewältige sie; indem aber Eros (die Liebe) die Lüsten und Begierden bewältige, sei er vor Allen mäßig.

Was die Tapferkeit anbetrifft, nimmt vollends nicht einmal Ares es mit dem Eros auf. Denn die Liebe beherrscht den Ares, nicht Ares die Liebe Aphroditens, wie die Sage geht, der Beherrschende ist aber dem Beherrschten überlegen. Indem er nun Herrschaft über den unter den Übrigen Tapfersten übt, möchte er wol unter Allen der Tapferste sein.

So wurde also die Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit des Gottes besprochen und es fehlt noch die Weisheit. Wir müssen demnach versuchen, hier, soviel wir vermögen, nicht zurückzubleiben. Und zuerst besitzt, damit auch ich meinerseits unsere Kunst ehre, wie Eryximachos die seinige [54]), der Gott die schöpferische Dichterkraft in solchem Grade, daß er auch Andern sie verleiht; wenigstens wird Jeder, „blieb zuvor er auch den Musen fremd", zum Dichter, dem Eros naht. Das dürfen wir mit Fug als Beweis anführen, daß Eros überhaupt schöpferische Kraft in allem auf die Musenkunst Bezüglichen besitzt; denn was Jemand nicht besitzt, noch weiß, Das kann er auch Keinem ertheilen, noch einen Andern lehren. Wer
197 sollte aber ferner in Abrede stellen, daß die schöpferische, alles Lebende erzeugende Kraft, vermöge deren alles Lebende entsteht und gedeiht, der Weisheit des Eros angehöre? Wissen wir aber nicht, daß bei Ausübung der Künste Derjenige, dessen Lehrer unser Gott wurde, zu Ansehen und Ruhm gelangte,

Derjenige dagegen, den Eros nicht berührte, im Dunkeln blieb? Wenigstens wurde Apollon Erfinder der Kunst des Bogenschießens, Heilens und Wahrsagens, indem Lust und Liebe ihn leitete, sodaß auch er ein Schüler des Eros (der Liebe) sein dürfte, und die Musen der Tonkunst und Hephästos des Schmiedens und Athene der Weberei und Zeus der Lenkung der Götter und Menschen. Daher gestalteten sich auch die Angelegenheiten der Götter, als die Liebe unter ihnen erwuchs, des Schönen nämlich, denn vom Häßlichen hält sich Eros fern. Früher begab sich, wie ich anfangs sagte, viel Arges unter den Göttern, weil die Nothwendigkeit die Herrschaft führte; nachdem aber dieser Gott entstanden war, ging aus der Liebe des Schönen alles Gute den Göttern und Menschen hervor. Sonach, mein Phädros, scheint mir Eros, indem er zuerst selbst der Schönste und Beste ist, ferner auch für Andere der Urheber ähnlicher Vorzüge zu sein.

Auch in gebundener Rede beut sich mir etwas dar; er ist es, welcher gewährt

Frieden der Erde Bewohnern, der Meerflut spiegelnde Glätte,
Brausenden Stürmen Beschwicht'gung, die nächtliche Ruhe Bedrängten.

Er macht uns der Entfremdung ledig und beut dadurch der Vertraulichkeit Fülle, daß er alle Zusammenkünfte der Art unter uns herbeiführt, indem er bei Festen, Reigentänzen und Opferfeiern unser Führer wird; das Milde gewährend, das Wilde zerstörend; Wohlwollen spendend, Übelwollen wendend; hold den Guten, geachtet den Weisen, werth den Göttern; ersehnt ihn Entbehrenden, lieb ihn Besitzenden; der Erzeuger des Wohllebens, der Behaglichkeit, des Glanzes, der Anmuth, des Verlangens, der Sehnsucht; beachtend die Guten, verachtend die Schlechten; bei Umwerbungen, bei Befürchtungen, bei Herzensregungen, bei Unterredungen der beste Steuermann, Reisegefährte, Helfer und Retter; der Schmuck aller Götter und Menschen insgesammt; der schönste und beste Führer, dem Jedermann folgen muß, schön ihn preisend und einstimmend in den schönen Gesang, den der Gott selber anstimmt, die Gemüther bezaubernd der Götter und der Menschen.

Diese meine Rede, lieber Phädros, in der ich nach Kräften Scherz mit mildem Ernste vereinigte, sei als Weihgeschenk dem Gotte dargebracht.

20 Als Agathon geendet, sei, erzählte Aristodemos, ein allge-
198 meiner, jubelnder Beifall über des Jünglings seiner und des Gottes würdige Rede ausgebrochen. Daher habe Sokrates, auf den Eryximachos hinblickend, gesagt: Schein' ich dir, Sohn des Akumenos, vorhin eine unbegründete Furcht gehegt und nicht viel mehr in prophetischem Geiste Das gesprochen zu haben, was ich vorhin sagte, Agathon werde gar wundersam reden, ich aber in Verlegenheit gerathen?

Das eine, habe Eryximachos erwidert, daß Agathon gut reden werde, scheinst du mir in prophetischem Geiste gesagt zu haben; daß du aber in Verlegenheit gerathen werdest, glaub' ich nicht.

Doch wie, mein hochbegabter Freund, habe Sokrates gesagt, soll nicht ich und jeglicher Andere in Verlegenheit gerathen, soll er nach einer so schönen und allumfassenden Rede auftreten? Und ist etwa das Übrige nicht in gleicher Weise bewundernswerth [55]), wer wurde doch am Schluß nicht in Erstaunen gesetzt, als er die Schönheit der Ausdrücke und Redewendungen vernahm? Da ich selber, bei dem Gedanken, daß ich nicht im Stande sein werde, etwas nur entfernt so Schönes vorzubringen, beinahe vor Scham mein Heil in schneller Flucht gesucht hätte, wußt' ich wohin; denn seine Rede erinnerte mich an den Gorgias, sodaß mir geradezu das von Homeros Erzählte widerfuhr; ich besorgte Agathon möge zuletzt in seiner Rede gegen die meinige das Haupt des Gorgias, des gewaltigen Redners, senden und mich stumm wie einen Stein machen. [56]) Und ich bedachte, daß ich damals etwas sehr Lächerliches that, als ich mich verbindlich machte mit euch, in der Reihenfolge, den Eros lobzupreisen, und mich berühmte, wohlkundig des auf die Liebe Bezüglichen zu sein, ohne doch davon etwas zu verstehen, wie man irgend etwas lobzupreisen habe. Denn in meiner Einfalt dacht' ich, man müsse über jeden gepriesenen Gegenstand was wahr sei sagen, und das müsse die Grundlage bilden, daraus müsse man dann das Schönste auswählen und es auf das Angemessenste ordnen und hegte

traun nicht geringen Dünkel, daß ich, mit der richtigen Weise irgend etwas zu preisen wohl bekannt, gut sprechen werde. Nun aber bestand, wie es scheint, darin gar nicht die rechte Weise, irgend einen Gegenstand zu loben, sondern es galt, einer Sache das Größte und Schönste beizulegen, ob es sich nun so verhalte, oder nicht. War es auch unwahr, so verschlug Das nichts, ward doch, scheint es, die Aufgabe gestellt, daß Jeder von uns den Eros zu loben scheine, nicht daß er ihn wirklich lobe. Darum setzt ihr, denk' ich, alle Beredtsamkeit in Bewegung und weihet sie dem Eros, und behauptet, er sei so oder so beschaffen und so großer Güter Geber, damit er als der möglichst Schönste und Beste erscheine, offenbar nämlich Denen, die ihn nicht kennen; denn den Kundigen doch wol nicht. Und 199
so klingt die Lobrede schön und erhaben. So kannt' ich freilich nicht die Art des Lobpreisens und versprach auch, ohne sie zu kennen, in der Reihenfolge ebenfalls eine Lobrede zu halten. Die Zunge gab also das Versprechen, nicht der Geist. [57]) So unterbleibe sie, denn in dieser Weise fahr' ich nicht zu loben fort, wär' ich es doch nicht im Stande; gewißlich nicht. Das Wahre aber will ich euch, wollt ihr, in meiner eignen Weise vortragen, nicht nach dem Zuschnitt eurer Reden, damit ich mich nicht lächerlich mache. Erwäge also, lieber Phädros, ob du auch eine solche Rede magst, die das Wahre über den Eros dir anzuhören gibt, in Ausdrücken und Redefügungen, wie sich mir eben jede zufällig darbeut.

Da habe, fuhr Aristodemos fort, Phädros und die Übrigen ihn aufgefodert, in der Weise zu reden, die er selbst für die rechte halte.

Gestatte mir also, lieber Phädros, habe er gesagt, dem Agathon noch ein paar kurze Fragen vorzulegen, damit ich, nachdem ich vorher mich mit ihm verständigte, meinen Vortrag beginne.

Das gestatt' ich dir, habe Phädros gesagt, frage nur.

Darauf sei denn, erzählte er weiter, Sokrates etwa davon ausgegangen.

Allerdings, mein guter Agathon, schienst du mir deine Rede 21
gut anzulegen, indem du sagtest, dieselbe müsse zuerst nachweisen, wie Eros beschaffen sei und dann was er schaffe. Dieser

Eingang gefällt mir sehr. Wohlan, sage mir also vom Eros, da du im Übrigen schön und glänzend dargestellt hast, wie er beschaffen sei, auch Das noch, ob er so beschaffen sei, daß Eros die Liebe Jemandes ist, oder Niemandes? Ich frage aber nicht, ob er die eines Vaters, oder einer Mutter ist, wäre das doch eine lächerliche Frage: Ob Eros die Liebe eines Vaters oder einer Mutter sei; sondern als ob ich über Vater dieselbe Frage thäte, ob der Vater Jemandes Vater sei, oder nicht? Dann würdest du gewiß, wolltest du mir die rechte Antwort geben, erwidern, der Vater ist Vater eines Sohnes oder einer Tochter; nicht wahr?

Ja wohl, habe Agathon gesagt.

Nicht wahr, mit der Mutter ist derselbe Fall? — Auch Das habe er eingeräumt

Noch einige Fragen, habe Sokrates gesagt, beantworte mir, damit du noch deutlicher erkennest, wo ich hinaus will. Fragte ich nämlich: Wie doch? Ein Bruder, ist er das was er ist, ist doch Bruder Jemandes, oder nicht? — Er sei es, habe er entgegnet.

Nicht wahr, eines Bruders, oder einer Schwester? — Das habe er eingeräumt.

Versuche doch, habe er weiter gefragt, auch von Eros mir zu sagen: Ist Eros die Liebe eines oder Keines? — Aller-
200 dings ist sie die Liebe ...[58])

Das, habe Sokrates gesagt, behalte bei dir, indem du das Wessen im Gedächtnisse bewahrst; sage mir aber nur Das: Die Liebe des Gegenstandes, dessen Liebe sie ist, begehrt sie ihn oder nicht? — Ja wohl, habe er erwidert.

Begehrt und liebt sie Das, was sie begehrt, und liebt es, indem sie es besitzt, oder indem sie es nicht besitzt? — Wie es scheint, habe er gesagt, indem sie es nicht besitzt.

Bedenke doch, habe Sokrates gesagt, ob statt des Sobscheinens es nicht nothwendig so sich verhält, daß das Begehrende Das begehre, was ihm mangelt, oder es nicht begehre, wenn es ihm nicht mangelt. Denn mir scheint es in hohem Grade nothwendig so sich zu verhalten. Wie geht's aber dir? — Auch mir, habe er entgegnet, scheint es so.

Wohl gesprochen. Dürfte also wol Jemand, der groß ist, groß, oder der stark ist, stark zu sein wünschen? — Das ist nach dem Zugestandenen unmöglich.

Denn dem diese Eigenschaften Besitzenden fehlt es doch wol nicht daran. — Sehr richtig.

Denn wünschte auch, habe Sokrates fortgefahren, der Starke stark zu sein und der Schnelle schnell und der Gesunde gesund — es könnte nämlich vielleicht wol in Bezug auf diese und alle ähnliche Eigenschaften Jemand glauben, die so Beschaffenen und im Besitze derselben sich Befindenden wünschen auch Das, was sie besitzen. Damit wir uns also nicht täuschen lassen, erwähne ich es. Von Diesen muß nämlich Jeder, wenn du, lieber Agathon, es recht erwägst, gegenwärtig Das besitzen, was er besitzt, er mag wollen oder nicht, und wie sollte deshalb er es doch wünschen? Wenn aber Einer sagen sollte: „Ich, der Gesunde, wünsche auch gesund zu sein, und indem ich reich bin, wünsch' ich auch reich zu sein, und begehre eben Das, was ich besitze", würden wir ihm wol erwidern: Du, guter Freund, wünschest im Besitz von Reichthum und Gesundheit und Stärke auch für die Zukunft Das zu besitzen, da du gegenwärtig es doch schon besitzest, du magst wollen oder nicht. Erwäge also, ob, wenn du sagst: ich begehre Das, was ich habe, du etwas Anderes sagst, als: ich wünsche Das, was ich gegenwärtig habe, auch für die Zukunft zu haben? Würde er umhin können, Das einzuräumen? — Das, fuhr er fort, habe Agathon zugegeben.

Heißt nun nicht, habe Sokrates gesagt, wünschen, daß Das, was er gegenwärtig hat, auch für die Zukunft ihm erhalten bleibe, Dasjenige lieben, was ihm noch nicht zu Gebote steht und was er noch nicht hat? — Ei freilich, habe er geantwortet.

Und dieser also und wer sonst etwas ihm nicht zu Gebote Stehendes begehrt, begehrt was nicht da ist, was er nicht hat und was er nicht besitzt und was er selbst nicht ist und woran es ihm fehlt. Auf dergleichen Dinge ist die Liebe und das Begehren gerichtet. — Ei freilich, habe Agathon gesagt.

Wohlan, habe Sokrates fortgefahren, laß uns noch einmal über das Gesagte uns verständigen. Ist Eros etwas Anderes, als erstens die Liebe gewisser Gegenstände, und dann

201 solcher, an denen es ihm selber mangelt? — So ist's, habe er entgegnet.

Ferner rufe dir in das Gedächtniß zurück, auf welche Gegenstände du in deiner Rede behauptetest, daß die Liebe gerichtet sei; oder ich will, gefällt es dir, dir es in das Gedächtniß zurückrufen. Du drücktest nämlich, mein' ich, dich ungefähr so aus: Die Angelegenheiten der Götter seien durch die Liebe zum Schönen geordnet worden, denn eine Liebe zum Häßlichen geb' es nicht. Sprachst du nicht ungefähr so? — Freilich sagt' ich Das, habe Agathon gesagt.

Streitsüchtig wenigstens zeigst du dich nicht[59]), lieber Freund, habe Sokrates gesagt. Und wenn Das sich so verhält, wäre dann Eros etwas Anderes, als die Liebe der Schönheit, nicht aber der Häßlichkeit? — Das räumte er ein.

Wurde nun nicht zugestanden, er liebe Das, dessen er ermangelt und was er nicht besitzt? — Ja.

So ermangelt also Eros der Schönheit und besitzt sie nicht? — Nothwendig, hab' er erwidert.

Wie aber? Das der Schönheit Ermangelnde und in keiner Weise Schönheit Besitzende, sagst du von Dem, daß es schön sei? — Gewiß nicht.

Gibst du also nun noch zu, daß Eros schön sei, wenn Dem also ist?

Und Agathon habe gesagt: Fast schein' ich, lieber Sokrates, von Dem, was ich vorhin sagte, nichts verstanden zu haben.

Und doch, mein Agathon, sprachst du schön. Aber beantworte mir noch eine kleine Frage. Scheint dir das Gute nicht auch schön zu sein? — Allerdings.

Wenn also Eros des Schönen ermangelt, das Gute aber schön ist, dann dürfte er auch des Guten ermangeln.

Ich dürfte wol, lieber Sokrates, habe er entgegnet, nicht im Stande sein, dir zu widerstreiten; mög' es vielmehr so sein, wie du sagst.

Der Wahrheit zu widerstreiten vermagst du nicht, mein vielgeliebter Agathon, da dem Sokrates zu widerstreiten durchaus nicht schwer ist. Und dich will ich des Weitern unangefochten lassen. Aber die Belehrung über den Eros, die ich

einst aus dem Munde der Diotima, einer Mantineerin, vernahm, die in diesen und vielen andern Dingen wohlerfahren war und einst den Athenern vor Ausbruch der Pest durch ein Opfer [60]) einen zehnjährigen Aufschub der Seuche [61]) bewirkte; diese belehrte nun auch mich über das Wesen der Liebe. Die Belehrung also, die sie gab, will ich euch, ich nach meiner Weise, so gut ich's vermag, nach Dem, worüber ich und Agathon übereingekommen sind, darzulegen versuchen. Diese Belehrung muß also, wie du, mein Agathon, den Weg zeigtest, zuerst nachweisen, wer und wie beschaffen Eros ist, und dann, was er bewirkt. Das Leichteste scheint mir nun, es so darzulegen, wie einst die Fremde durch Fragen, die sie mir vorlegte, es nachwies. Denn auch ich äußerte mich gegen sie ungefähr in ähnlicher Weise, wie Agathon gegen mich, daß Eros ein mächtiger Gott sei und zu den Schönen gehöre. Sie widerlegte mich nun durch dieselben Gründe, wie ich Diesen, daß nämlich meinen Äußerungen zufolge Eros weder schön noch gut sei.

Was sagst du, liebe Diotima, so ist also Eros häßlich und schlecht? erwiderte ich.

Willst du wol nicht lästern? entgegnete sie. Oder meinst du, was nicht schön sei, müsse nothwendig häßlich sein?

Allerdings. 202

Ist etwa auch was nicht weise ist unverständig? Oder wurdest du nicht inne, daß es etwas zwischen Weisheit und Unverstand in der Mitte Liegendes gibt?

Das wäre?

Weißt du nicht, daß das Richtige meinen, auch ohne Gründe dafür anführen zu können, weder ein Wissen ist — denn wie wäre etwas der Gründe Entbehrendes ein Wissen? — noch Unverstand, denn wie wäre ein das Richtige Treffendes Unverstand? Die richtige Meinung ist aber gewiß etwas der Art, etwas zwischen Einsicht und Unverstand Liegendes.

Du hast recht, sagt' ich.

Dringe demnach nicht darauf, daß Das, was nicht schön ist, häßlich, noch Das, was nicht gut ist, schlecht sei. [62]). Ebenso glaube auch nicht vom Eros, von dem du selbst zugibst, daß er weder schön noch gut sei, darum nicht zuversichtlicher, daß er

häßlich und schlecht sein müsse, sondern etwas zwischen diesen Beiden.

Aber es wird doch von Allen zugestanden, daß er ein mächtiger Gott sei.

Von allen Nichtkundigen meinst du, oder auch von allen Kundigen?

Gewiß, von Allen insgesammt.

Wie aber, Freund Sokrates, sagte sie lachend, sollte es von Denen zugestanden werden, daß er ein mächtiger Gott sei, die behaupten, er sei nicht einmal ein Gott?

Wer sind denn die?

Einer, erwiderte sie, bist du, eine Andere ich.

Wie erklärst du Das? entgegnete ich darauf.

Sehr leicht. Denn sage mir, behauptest du nicht von allen Göttern, daß sie glückselig und schön seien? Oder solltest du dich wol zu sagen erdreisten, daß der Götter einer nicht schön und glückselig sei?

Das würd' ich nicht wagen, war meine Antwort.

Glückselig nennst du aber doch die im Besitze des Guten und Schönen Befindlichen?

Allerdings.

Vom Eros hast du doch aber eingeräumt, daß er, in Ermangelung des Guten und Schönen, Das begehre, dessen er ermangelt.

Freilich habe ich Das eingeräumt.

Wie möchte also wol der des Schönen und Guten Untheilhaftige ein Gott sein?

In keiner Weise, wie es scheint.

Siehst du also, daß auch du den Eros nicht für einen Gott hältst?

23 Was wäre denn nun also Eros? Ein Sterblicher?

Keineswegs.

Was denn aber sonst?

Wie das früher Erwähnte, ein Mittelding zwischen Sterblichem und Unsterblichem.

Was also, Diotima?

Ein mächtiger Dämon, lieber Sokrates. Denn jedes Dämonische ist etwas zwischen Gott und Sterblichem.

Und welche Macht übt es? fragte ich.

Es überbringt den Göttern und spricht gegen sie aus das von den Menschen, und gegen die Menschen das von den Göttern Ausgehende, die Gebete und Opfergaben der Einen, und die Gebote und Opfervergeltungen der Andern. Inmitten beider sich befindend, füllt es den Zwischenraum, sodaß das Ganze unter sich verbunden ist. Durch dasselbe gedeiht die gesammte Seherkunst, sowie die Kunst der Priester in Beziehung auf 203
Opfer, Weihungen, Zaubergesänge und die ganze Wahrsagerei und Zauberei. Ein Gott kommt mit einem Menschen nicht in Berührung, sondern aller Verkehr und Zwiesprach zwischen Göttern und Menschen, sei es im Wachen oder im Schlafe, findet durch dieses statt. Der dieser Dinge kundige Mann ist ein dämonischer, der eines Andern oder gewisser Künste und Handgriffe kundige ein handwerksmäßiger [63]). Solcher Dämonen gibt es nun viele und jeder Art; auch Eros ist einer von ihnen.

Aber von welchem Vater und von welcher Mutter stammt er?

Das erheischt eine etwas längere Erzählung; demungeachtet will ich es dir mittheilen. Als nämlich Aphrodite geboren war, schmauseten die Götter, so die übrigen, als Poros (Betrieb) [64]), der Metis (Klugheit, Erfindsamkeit) Sohn. Als sie aber tafelten, kam Penia (Armuth), Spenden bei solchem Wohlleben sich zu erheischen. Betrieb nun begab sich, von Nektar — Wein gab es noch nicht — berauscht, in Zeus' Garten und schlief im Taumel ein; Armuth aber, listig, ihrer Bedürftigkeit wegen darauf sinnend ein Kind vom Poros zu bekommen, legte sich ihm zur Seite und empfing den Eros. Darum ward denn auch Eros zum Begleiter und Diener Aphrodite's, da er am Feste ihrer Geburt erzeugt wurde und dazu auch, seinem Wesen nach, das Schöne liebt, indem ja auch Aphrodite schön ist. Da nun Eros des Betriebes und der Armuth Sohn ist, ist's etwa so um ihn bestellt. Erstens ist er stets arm und nichts weniger als zart und schön, wie die Meisten glauben, sondern abgehärtet, schmuzig, unbeschuht, ohne Dach und Fach, indem er auf nacktem Boden ohne Matten liegt, und vor den Thüren und im Freien schläft, fortwährend, dem Wesen seiner

Mutter treu, der Dürftigkeit Genosse. Dagegen seinem Vater nach jagt er stets nach Schönem und Gutem, ist mannhaft, keck und beharrlich, ein gewaltiger Jäger, der immerdar auf manche Kunstgriffe sinnt, nach Wissen trachtend und es sich zu erwerben geschickt, der Weisheit sein ganzes Leben hindurch nachstrebend, ein arger Zauberer, Hexenmeister und Sophist. Und sein Wesen ist weder das eines Unsterblichen noch das eines Sterblichen, sondern desselbiges Tages blüht er bald und ist, wenn es ihm gelingt, lebenskräftig, bald stirbt er dahin, lebt aber auch, der Natur seines Vaters gemäß, wieder auf; das Gewonnene aber verrinnt immer wieder, sodaß Eros weder gänzlich an Mangel leidet, noch die Fülle hat. Ferner steht er zwischen Weisheit und Unverstand mitten inne. Denn die Sache verhält sich so: Von den Göttern strebt Keiner nach Weisheit, noch wünscht Einer weise zu werden; ist er es doch; noch strebt, wenn sonst
204 Jemand weise ist, dieser nach Weisheit; noch streben die Unverständigen nach Weisheit, oder wünschen weise zu werden. Denn darin eben liegt das Nachtheilige des Unverstandes, daß er, ohne wacker und tüchtig oder verständig zu sein, sich, seiner Meinung nach, genügt. Derjenige also, der sich nicht mangelhaft bedünkt, begehrt auch Das nicht, woran er keinen Mangel zu leiden glaubt.[65])

Wer sind also, liebe Diotima, die nach Weisheit Strebenden, wenn weder die Weisen, noch die Unverständigen es sind?

Das begreift nun doch gewißlich ein Kind, daß es die zwischen Beiden mitten innen Stehenden sind, zu denen ebenfalls auch Eros gehört. Denn gewiß gehört die Weisheit zu dem Schönsten. Eros aber ist die auf das Schöne gerichtete Liebe; sodaß nothwendig Eros ein nach Weisheit Strebender sein muß; als ein nach Weisheit Strebender aber steht er mitten inne zwischen dem Weisen und dem Unverständigen. Auch Das hat in seiner Herkunft seinen Grund, denn er ist der Sohn eines weisen und vielgewandten Vaters und einer nichtweisen und unbeholfenen Mutter. So, mein Sokrates, ist also das Wesen dieses Dämons beschaffen; daß es dir aber mit der Vorstellung, die du dir vom Eros machtest, so erging, ist nicht zu verwundern. Denn du hieltest, wie es mich nach deinen Äußerungen bedünkt, das Geliebte für den Eros, nicht

das Liebende. Darum erschien dir, denk' ich, Eros wunderschön, denn das Liebenswürdige ist auch das wahrhaft Schöne, Zarte, Vollkommene und selig zu Preisende; das Liebende aber ist von anderer und etwa solcher Beschaffenheit, wie ich sie schilderte.

Es mag sein, sagt' ich, liebe Fremde, denn was du sagst 24
ist gut. Welchen Nutzen schafft denn Eros, da er so beschaffen ist, den Menschen?

Darüber will ich im Folgenden dich zu belehren versuchen, lieber Sokrates. Es ist nämlich der Gott der Liebe so beschaffen und von solcher Herkunft, und diese Liebe ist, wie du sagst, die des Schönen. Legte uns nun Jemand die Frage vor, was ist denn, lieber Sokrates und Diotima, die Liebe des Schönen? Doch ich will die Frage deutlicher so stellen: Was begehrt denn Der, welcher das Schöne begehrt?

Daß es ihm zu Theil werde.

Aber, fuhr sie fort, diese Antwort erheischt noch weiter folgende Frage: Was wird Demjenigen, welchem das Schöne zu Theil wird?

Auf diese Frage, erwidert' ich, bietet sich mir keine rechte Antwort dar.

Doch wenn Jemand an die Stelle des Schönen das Gute setzte und fragte: Wer das Gute begehrt, was begehrt der?

Daß es ihm zu Theil werde.

Und was wird Demjenigen, dem das Gute zu Theil wird?

Das kann ich leichter beantworten: Er wird glückselig. 205

Durch die Erlangung des Guten nämlich sind die Glückseligen glückselig. Und hier bedarf es keiner neuen Frage: Wer glückselig werden will, warum will er es werden? Sondern diese Antwort scheint mir zum Abschluß gediehen.

Da hast du recht, sagt' ich.

Glaubst du nun nicht, daß dieser Wunsch und dieses Begehren ein allen Menschen gemeinsames sei, und daß Alle stets wünschen, daß das Gute ihnen zu Theil werde? Oder wie meinst du?

Ich stimme bei, daß es ein Allen gemeinsames sei.

Warum denn nun, lieber Sokrates, sagen wir nicht von Allen: Sie lieben, wenn Alle Dasselbe und stets begehren?

Warum sagen wir vielmehr von Einigen, sie lieben, von Andern nicht?

Das nimmt mich selber Wunder.

Laß es dich nur nicht wundern; denn indem wir eine Gattung der Liebe ausscheiden, nennen wir sie, dem Namen des Ganzen ihr beilegend, Liebe, für die übrigen Gattungen aber bedienen wir uns anderer Ausdrücke.

Wie zum Beispiel? fragt' ich.

Wie im Folgenden. Du weist, daß das Schaffen ein vielfältiges ist. Jedes Bewirken, daß irgend etwas aus dem Nichtsein in das Sein übergehe, ist ein Schaffen (ποίησις) sodaß auch die Hervorbringungen aller Künste Schöpfungen und die Werkmeister derselben Schöpfer (ποιηταί) sind. [66])

Du hast recht.

Demungeachtet aber weißt du, sagte sie, daß sie nicht Schöpfer (Poeten) genannt werden, sondern andere Namen führen. Ein kleiner Theil des gesammten Schaffens, was auf Tonkunst und Silbenmaß sich bezieht, wird ausgeschieden, und der Name des Ganzen ihm beigelegt. Denn nur dieses wird ein Schaffen — Poesie — genannt, und die Inhaber dieses kleinen Theiles Schöpfer oder Poeten.

Das hat seine Richtigkeit.

So ist denn nun auch was die Liebe betrifft das gesammte Streben nach dem Guten und nach Glückseligkeit die Grundlage; die mächtigste Liebe und sehr ränkevoll bei Jedem. [67]) Aber von Denjenigen, welche auf vielfachen andern Wegen dahin streben, sei es durch Gelderwerb, oder Leibesübungen, oder Weisheitsbetrieb, sagt man nicht: sie lieben oder seien Verliebte, Diejenigen dagegen, die ihre Richtung nach einer Gattung nehmen und auf diese ihr Bestreben lenken, behaupten den Namen des Ganzen, der Liebe, des Liebens und der Verliebten.

Du scheinst recht zu haben, bemerkte ich.

Nun geht zwar, fuhr sie fort, eine Rede, daß Diejenigen lieben, die nach ihrer eignen Hälfte suchen [68]); aber meiner Rede nach ist die Liebe weder auf die Hälfte, noch auf das Ganze gerichtet, wenn, lieber Freund, es nicht eben etwas Gutes ist, da die Menschen die eignen Füße und Hände sich ab-

nehmen zu lassen geneigt sind, wenn diese eignen ihnen schlecht zu sein scheinen. Denn Jeder liebt, mein' ich, nicht das Eigne, es müßte denn Jemand das Gute ein sich Verwandtes und Zugehöriges nennen, das Schlechte aber ein sich Fremdes; da ja die Menschen nichts Andres lieben, als das Gute. Oder 206
meinst du etwa?

Beim Zeus, der Meinung bin ich nicht.

Kann man nun demnach nicht ganz einfach sagen: die Menschen lieben das Gute?

So ists.

Wie weiter? Müssen wir nicht hinzufügen, daß sie auch das Gute zu besitzen wünschen?

Das müssen wir.

Nicht auch, nicht blos zu besitzen, sondern auf immer zu besitzen?

Auch Das müssen wir hinzufügen.

Überhaupt ist die Liebe also der Wunsch, das Gute stets zu besitzen.

Da drückst du dich sehr richtig aus, bemerkte ich.

Da nun also die Liebe darauf gerichtet ist, fuhr sie fort, 25
in welcher Weise und durch welches Verfahren müssen die Dem Nachstrebenden ihm nachstreben, damit ihr eifriges Bemühen, ihre Anstrengung den Namen Liebe verdiene? Was ist das eben für ein Thun? Weißt du mir es zu sagen?

Dann würde ich traun nicht deiner Weisheit wegen dich bewundern, noch zu dir, um Das zu lernen, in die Schule kommen.

Ich aber will es dir sagen. Es ist nämlich das Erzeugen im Schönen, dem Körper und dem Geiste nach.

Was du da sagst, erwidert' ich, bedarf göttlicher Erleuchtung und ich fasse es nicht.

So will ich mich denn deutlicher ausdrücken. Alle Menschen, lieber Sokrates, fühlen nämlich einen Zeugungstrieb, sowol dem Körper als dem Geiste nach [69]); und unsere Natur begehrt, wenn sie zu einem gewissen Alter gelangt sind, zu erzeugen.

Im Häßlichen aber vermag sie nicht zu erzeugen, sondern im Schönen. Die Umarmung des Mannes und Weibes ist

nämlich ein Erzeugen, das ist aber ein göttlicher Act; und dies Erzeugen und Gebähren ist in einem sterblichen Geschöpfe etwas Unsterbliches. Das kann aber da nicht geschehen, wo es an Einklang fehlt. Im Einklang mit dem Göttlichen steht jedoch niemals das Häßliche, wohl aber das Schöne; bei der Geburt ist also die Schönheit eine leitende und entbindende Göttin. Kömmt daher das den Zeugungstrieb Fühlende in die Nähe des Schönen, dann empfindet es Lust und zerfließt in Wonne und erzeuget und gebiehrt; in der Nähe des Häßlichen dagegen rollt es sich, finsterblickend und mismuthig, zusammen, und wendet sich ab, und zeuget nicht, sondern unterdrückt, es schmerzlich empfindend, seinen Zeugungstrieb; darum fühlt das vom Zeugungstrieb Ergriffene und bereits Strotzende heftige Leidenschaft für das Schöne, weil es dadurch von großen Wehen befreit wird. Denn nicht auf das Schöne, lieber Sokrates, ist die Liebe gerichtet, wie du glaubst.

Auf was denn sonst?

Auf das Erzeugen und Gebähren im Schönen.

Es mag sein.

Ja, allerdings.

Inwiefern denn doch auf das Erzeugen?

Weil das Erzeugen ein Fortbestehendes und, für einen
207 Sterblichen wenigstens, Unsterbliches ist. Dem, worüber wir übereinkamen, zufolge, muß die Liebe auch nothwendig neben dem Guten nach Unsterblichkeit streben; wenn sie darauf ausgeht, daß das Gute uns stets bleibe. Dieser Behauptung nach muß auch Unsterblichkeit das Streben des Eros sein.

26 Dieses Alles lehrte sie mich also, wenn sie vom Wesen der Liebe sprach, und einstmals legte sie mir die Frage vor: Was, lieber Sokrates, meinst du, daß der Grund dieser Liebe und dieses Begehrens sei? Oder wirst du nicht inne, wie gewaltig die Begierde des Zeugens auf alle Thiere wirkt, und wie Alles, was da kreucht und was da fleugt, dahinsiecht und vom Liebestrieb ergriffen ist, zuerst sich gegenseitig zu begatten und dann das Erzeugte aufzunähren, und wie deshalb die schwächsten Thiere mit den stärksten einen fortwährenden Kampf zu bestehen und für dasselbe in den Tod zu gehen bereit sind, und um jene aufzufüttern, dem Hunger sich selbst preis-

geben und jedes Andere thun? Denn wenn von den Menschen Das geschieht, fuhr sie fort, dann könnte man glauben, sie verführen hier mit Überlegung, was ist aber der Grund solches Liebestriebes bei den Thieren? Weißt du mir Das zu sagen?

Und ich sagte wieder, ich wisse es nicht; sie aber erwiderte: Hoffst du denn je in der Liebeskunde zu etwas Tüchtigem es zu bringen, wenn du Das unerwogen lässest?

Deswegen aber, liebe Diotima, bin ich ja, wie ich eben sagte, zu dir gekommen, weil ich erkenne, daß ich des Lehrers bedürftig bin. Sage mir vielmehr auch davon und von anderm auf die Liebe Bezüglichen den Grund.

Wenn du also die Überzeugung hast, daß das Wesen der Liebe unserer wiederholten Übereinkunft gemäß so beschaffen sei, so laß es dich nicht wundern. Denn hier sucht, nach denselben Grundsätzen mit dieser (Übereinkunft) die sterbliche Natur, insoweit sie es vermag, fortzubestehen und unsterblich zu sein. Das vermag sie aber nur auf diese Weise, durch die Erzeugung, weil diese stets ein Verjüngtes statt des Alten zurückläßt. Da auch, während der Zeit in welcher man von jedem Lebenden sagt: es lebe und bleibe Dasselbe, wie zum Beispiel Jemand vom kleinen Knäbchen auf bis er zum Greise ward derselbe heißt; jedoch wird dieser Derselbe genannt, ohne je Dasselbe in sich zu vereinigen, sondern indem er theils stets sich erneut, theils Anderes verliert, wie Haare und Fleisch und Knochen und Blut, ja den gesammten Leib.[70]) Und Das gilt nicht blos vom Körper, sondern auch von der Seele; der Charakter, die Gesinnungen, Meinungen, Begierden, Frohsinn, Trauer, Befürchtungen, jedes von diesen bleibt bei Jedem nimmer Dasselbe, sondern das Eine entsteht, das Andere vergeht. Weit seltsamer
als Das ist aber ferner, daß von den Kenntnissen nicht blos 208
die einen uns kommen, die andern entschwinden und wir nie hinsichtlich unserer Kenntnisse Dieselben bleiben, sondern auch jeder einzelnen Kenntniß es ebenso ergeht. Denn was man Nachsinnen nennt, findet bei einer gewissermaßen im Entschwinden begriffenen Kenntniß statt; Vergessen ist nämlich das Entschwinden der Kenntniß, indem aber das Nachsinnen eine neue Erinnerung statt der im Entschwinden begriffenen in uns erzeugt,

bewahrt sie die Kenntniß, sodaß sie eine und dieselbe zu sein scheint. Auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche, nicht dadurch, daß es immer Dasselbe bleibt, wie das Göttliche, sondern dadurch, daß das im Entschwinden Begriffene und Veraltende in uns ein anderes Neues zurückläßt, so beschaffen, wie es selbst es war. Durch dieses Mittel, mein Sokrates, fuhr sie fort, ist das Sterbliche etwas der Unsterblichkeit theilhaftig, so der Leib wie alles Andere, das Unsterbliche dagegen durch andere. Wundere dich daher nicht, wenn Jegliches von Natur das ihm Entsprossene in Ehren hält; denn der Unsterblichkeit wegen haftet an Jedem diese Liebe und dieses eifrige Streben.

Und als ich diese Lehre vernommen hatte, bewundert' ich sie und sagte: Gut, hochweise Diotima. Verhält sich Das wirklich so?

27 Und sie erwiderte in der Weise echter Sophisten [71]): Davon sei überzeugt, lieber Sokrates; da du ja, willst du den Ehrgeiz der Menschen in Betrachtung ziehen, dich über das Vernunftwidrige desselben wundern dürftest, erwägst du Das was ich sagte nicht, indem du bedenkst, wie arg ihnen die Liebe, einen Namen zu erlangen und unsterblichen Ruhm für immerdar sich zu begründen, mitspiele [72]), und wie sie deshalb noch bereitwilliger sind Gefahren zu bestehen, als für ihre Kinder und Geld aufzuwenden und jedes Mühsal zu übernehmen und dafür in den Tod zu gehen. Denn glaubst du wol, Alkestis hätte den Tod für den Admetos bestanden oder Achilleus ihn nach dem Patroklos, oder euer Kodros vor seinen Nachkommen bestanden, um diesen die Königsherrschaft zu behaupten, wenn sie nicht glaubten, das Andenken an ihren Heldenmuth, welches wir jetzt ihnen bewahren, werde ein unvergängliches sein? Nichts weniger als Das, fuhr sie fort; sondern für des Heldenmuthes unsterblichen Preis, mein' ich, und einen so herrlichen Nachruhm thun Alle Alles um so eher, je trefflicher sie sind, denn sie streben nach Unsterblichkeit. Diejenigen nun, die zeugungslustig dem Körper nach sind, richten ihren Sinn mehr auf die Frauen und sind in dieser Weise von Liebe ergriffen, um sich selbst durch Kindererzeugung Unsterblichkeit, ein Andenken und Glückseligkeit, so weit sie es vermögen [73]), für die ganze Folgezeit zu erringen; die aber der Seele nach es sind — denn es

gibt doch Menschen, deren Seele noch zeugungslustiger ist, als 209 ihr Körper, in dem, was der Seele zu erzeugen und fortwährend zu erzeugen zukömmt. Was kommt ihr nun zu? Weisheit und die übrigen Gattungen der Tugend, deren Erzeuger gewiß alle Dichter [71]) und diejenigen Werkmeister sind, denen man Erfindungskraft beimißt. Der beiweitem wichtigste und schönste Theil der Weisheit aber ist der auf Einrichtung der Staaten und des Hauswesens gerichtete, der den Namen der Besonnenheit und Gerechtigkeit führt. Wenn nun davon einer, gottähnliches Sinnes, von Jugend auf schwanger ist, dann begehrt er auch, wenn er zum rechten Alter gelangt, zu erzeugen und zu gebären; auch dieser geht, mein' ich, umher und sucht das Schöne, darin zu erzeugen; denn nimmer wird er im Häßlichen erzeugen. Als zeugungslustig liebt er also mehr die schönen, als die häßlichen Körper, und wenn er auf eine schöne, edle, von der Natur begünstigte Seele trifft, dann ist beides ihm sehr werth und gegen solche Menschen strömt er sogleich über in Reden über Tugend, und womit sich der wackere Mann beschäftigen und was er betreiben müsse, und versucht ihn zu bilden. Denn indem er, mein' ich, mit dem Schönen in Berührung kömmt und verkehrt, erzeugt und gebiert er, womit schon längst er schwanger ging, und Dessen er, ihm nah und fern, gedenkt, und zieht, gemeinschaftlich mit ihm, das Erzeugte auf; sodaß dergleichen Menschen eine weit innigere Gemeinschaft und zuverlässigere Freundschaft, als die auf Kindern beruhende, mit einander verbindet, indem schönere und unvergänglichere Kinder ihnen gemeinsam sind. Und ein Jeglicher dürfte es wol vorziehen, daß solche Kinder ihm entsproßten, als menschlich erzeugte, blickt er hin auf Homeros und Hesiodos und andere ehrenwerthe Dichter, des ihnen Entsprossenen wegen sie glücklich preisend, was ihnen, die selbst ebenso geartet sind, unsterblichen Ruhm und Andenken sichert. Oder ferner, fuhr sie fort, Kinder dergleichen Lykurgos in Lakedämon hinterließ, Retter Lakedämons, ja der ganzen Hellas, möcht' ich sagen. Auch Solon steht bei euch in Ehren, als Erzeuger seiner Gesetze, und viel andere Männer anderwärts, so unter Hellenen als Barbaren, die, Tugenden jeglicher Art erzeugend, viel rühmliche Thaten vollbrachten; denen bereits, solcher Kinder wegen,

gar mancher Tempel errichtet wurde, Keinem aber noch wegen irdischer.

28 In solche Kunde vom Wesen der Liebe wärest vielleicht auch
210 du wol einzuweihen, mein Sokrates; ob du aber der vollkommenen, ob du der höhern Weihe fähig bist, welche jene auch bezweckt, wenn Jemand den rechten Weg einschlägt, das weiß ich nicht.[75]) Doch will ich sie vortragen, fuhr sie fort, und an Eifer es nicht fehlen lassen, du aber suche mir, vermagst du es, zu folgen. Es muß nämlich, sagte sie, Derjenige, der bei solchem Beginnen den rechten Weg einschlagen will, als Jüngling damit anfangen, schönen Körpern sich zuzuwenden und zuerst, wenn sein Führer ihn richtig führt, Einen Körper lieben und hier schöne Reden erzeugen; dann muß er erkennen, daß die Schönheit irgend welches Körpers mit der eines andern verschwistert ist, und daß, soll man der Schönheit der Gestalt nachjagen, es eine große Thorheit ist, nicht die jeglichem Körper verliehene Schönheit für Eines und Dasselbe zu halten und durch diese Betrachtung veranlaßt, zum Liebhaber aller schönen Gestalten zu werden, und mit Geringschätzung und Verachtung in jener heftigen Liebe Eines nachzulassen; nach diesem muß er die in den Seelen liegende Schönheit höher schätzen lernen, als die im Körper und indem es ihm genügt, wenn Jemand, sollten seine körperlichen Reize auch gering sein, eine liebenswürdige Seele besitzt, diesen lieben, für ihn Sorge tragen und Reden in sich erzeugen und ihnen nachforschen, so beschaffen, daß sie den Jüngling besser machen, damit er sich gedrungen fühle, fortschreitend das Schöne in Sitte und Gesetzen zu beachten, und einzusehen, daß alles Schöne an sich sich selbst verwandt ist, damit das Körperlichschöne ihm geringfügig erscheine. Nach dem Sittlichen muß er zu den Wissenschaften ihn hinleiten, damit jener ferner die Schönheit der Wissenschaften erkenne und damit derselbe, indem bereits sein Blick sich auf das Vielfachschöne richtet, nicht mehr, knechtisches Sinnes, mit dem an Einem haftenden sich begnüge, mit der Schönheit eines Knäbchens oder Mannes oder Einer Bestrebung, als dienstbarer, niedrig stehend und engherziges Sinnes, sondern dem weiten Meere des Schönen zugewendet und es betrachtend, herrliche Reden und Gedanken in des Weisheitsstrebens Fülle erzeuge, bis er dadurch gekräf-

tiget und gefördert, eine solche Wissenschaft, die eines solchen Schönen, erfasse.

Bemühe dich aber, fuhr sie fort, mit so gespannter Aufmerksamkeit, wie es dir möglich ist, das Weitere zu vernehmen.

Wer nämlich in der Liebe bis dahin geleitet wurde, indem 29
er das Schöne in richtiger Reihenfolge und rechter Weise erschauete, der wird, indem er bereits dem Gipfel der Liebeskunst sich nähert, plötzlich etwas seinem Wesen nach bewundernswerth Schönes erblicken, eben Jenes, lieber Sokrates, dessetwegen ja auch die frühern Bemühungen insgesammt stattfanden; zuerst
ein stets Seiendes und weder Werdendes noch Vergehendes, 211
weder Wachsendes noch Abnehmendes, ferner nicht ein von einer Seite Schönes, von der andern Häßliches, das es bald ist, bald nicht ist; noch in Vergleichung mit Dem Schönes, mit Jenem Häßliches, noch hier Schönes, dort Häßliches, indem es etwa Manchen für schön, Andern für häßlich gilt. Ferner wird auch das Schöne an sich nicht sich darstellen als ein Gesicht, oder Hände oder sonst etwas des Körperlichen Theilhaftiges, noch als eine Rede oder Wissenschaft, noch auch etwa als an einem Andern Befindliches, wie an einem Geschöpfe, oder an der Erde oder dem Himmel, oder an sonst Etwas, sondern indem es an sich und für sich stets Dasselbe ist, alles andere Schöne aber an demselben in solcher Weise Theil hat, daß dieses Andere wird und vergeht, Jenes dagegen weder irgend zu- noch abnimmt, noch sonst eine Veränderung erleidet. Wenn nun Jemand, von schönen Gegenständen vermöge einer vernünftigen Knabenliebe weiter fortschreitend, jenes Urschöne zu erschauen beginnt, dann möcht' er wol dem Ziele ziemlich nahe sein. Denn gewiß ist Das der rechte Weg zur Liebe, den man einschlagen oder von einem Andern sich führen lassen muß, daß man jenes Urschönen wegen von diesen schönen Gegenständen stets, wie auf Stufen, immer aufwärts steige, von Einem zu zweien, und von zweien zu allem Körperlichschönen; von dem Körperlichschönen ferner zum Sittlichschönen, von dem Sittlichschönen zu schönen Kenntnissen, bis man endlich von andern Kenntnissen zu jener Kenntniß sich erhebt, welche die Kenntniß von nichts Anderm als von jenem Urschönen ist, und bis man zuletzt erkennt, was das Schöne an sich ist.

Dahin im Leben gediehen, fuhr die mantineische Fremde fort, wird erst, mein theurer Sokrates, wenn irgendwo, das Leben für den Menschen zum wahren Leben, indem er das Schöne an sich erschauet. Wenn du irgendje zu dessen Anschauen gelangst, werden dir nicht Gold und Kleiderpracht und schöne Knaben und Jünglinge damit vergleichbar erscheinen, deren Anblick jetzt dich hinreißt, sodaß du und viele Andere bereit sind, sobald sie ihre Lieblinge sehen und, wenn es irgend möglich wäre, stets mit ihnen zusammen sind, weder zu essen noch zu trinken, sondern nur sie anzuschauen und mit ihnen zusammen zu sein. Was meinen wir nun, wenn es Jemandem zu Theil würde, das Schöne an sich, lauter, rein, unvermischt, nicht behaftet mit menschlichem Fleische und Farben und dem übrigen, vielfältigen irdischen Tande, sondern wenn er vermöchte das Göttlichschöne an sich, in seiner Einfachheit, zu erschauen —
212 meinst du dann wol, daß das Leben eines Menschen sich schlecht gestalten werde, der dahin seine Blicke richtet und Jenes mit dem rechten Werkzeuge erschaut und ihm vereint ist? Oder bedenkst du nicht, daß nur da es ihm gelingen wird, nicht Schattenbilder der Liebe, indem er ja nicht an einem Schattenbilde haftet, sondern wahrhafte Abdrücke derselben zu erzeugen, da er an etwas Wahrhaftem haftet? Indem er aber die echte Tugend erzeugt und auferzieht, gelingt es ihm, ein Liebling der Gottheit, und auch ihm, wenn irgend einem Menschen, unsterblich zu werden.

Solches, mein Phädros und ihr Übrigen, lehrte Diotima und überzeugte mich, und davon überzeugt, versuch' ich auch Andere zu überzeugen, daß nicht leicht Jemand zur Erlangung solches Gutes einen der menschlichen Natur angemessenern Beistand wählen könne, als den Eros. Deshalb behaupt' ich nun, jeder Mann müsse den Eros in Ehren halten, und ich selbst halte die Liebeskunst in Ehren und übe sie vor Allem und ermahne die Andern dazu und lobpreise, so jetzt wie immer, so gut ich es vermag, die Macht und Mannhaftigkeit des Eros.

Diese Rede also, mein Phädros, laß, gefällt es dir, für eine Lobpreisung des Eros gelten; wo nicht, so nenne sie wie und mit welchem Namen du Belieben trägst.

Als Das Sokrates gesagt, haben die Andern ihren Beifall 30
bezeugt, Aristophanes aber etwas zu sagen sich angeschickt, weil Sokrates in seiner Rede seiner, jener Sage erwähnend, gedachte.[76]) Und mit einem Male habe das Anschlagen an die Vorderthüre großes Geräusch, als ob es von Nachtschwärmern herrühre, verursacht und man habe die Töne einer Flötenspielerin vernommen. Daher habe Agathon gesagt: Wollt ihr nicht nachsehen, ihr Burschen? Und wenn es ein Bekannter ist, so ladet ihn ein; wo nicht, dann sagt ihm, wir zechen nicht, sondern gestatten bereits uns Rast. Und nicht lange darauf habe man im Eingang die Stimme des Alkibiades vernommen, der seine Ladung hatte, laut: wo ist Agathon? schrie[77]) und verlangte, man solle ihn zu diesem führen. So habe also die Flötenspielerin, indem sie ihm unter die Arme griff, und einige Andere seiner Dienerschaft denselben ihnen zugeführt, und er sei mit einem dichten Epheu- und Veilchenkranze bekränzt und mit sehr vielen Bändern auf dem Kopfe in der Thüre stehen geblieben und habe gesagt: Meinen Gruß, ihr Männer, werdet ihr einen tüchtig angetrunkenen Mann als Zechgenossen aufnehmen? Oder sollen wir wieder unsers Weges ziehen, nachdem wir blos, weshalb wir gekommen sind, den Agathon bekränzten? Gestern nämlich, habe er fortgefahren, war es mir nicht möglich zu kommen, heute aber bin ich mit den Bändern auf dem Kopfe erschienen, damit ich von meinem Haupte sie nehmend das Haupt des Kunstreichsten[78]) und Schönsten, wenn ich ihn so nennen darf, damit umwinde. Werdet ihr
etwa mich als einen Angetrunkenen auslachen? Ich aber weiß 213
gewiß, wenn ihr auch lacht, daß ich die Wahrheit rede. Sagt mir aber, ehe ich einen Schritt weiter thue, soll ich auf meine Bedingungen eintreten? Wollt ihr mit mir zechen oder nicht?

Da haben Alle aufgejubelt und ihn einzutreten und sich niederzulassen aufgefodert, Agathon aber ihn eingeladen. Und geführt von seinen Leuten sei er vorgeschritten und habe, indem er dabei die Bänder, ihn zu bekränzen, emporgehalten und vor den Augen gehabt, den Sokrates nicht gesehen, sondern sich neben Agathon, mitten zwischen diesen und den Sokrates, niedergelassen; Sokrates habe ihm nämlich, damit er sich lagere, Platz gemacht. Indem er sich aber neben dem Agathon

niederließ, habe er diesen umarmt und bekränzt. So habe denn Agathon gesagt: Entschuhet den Alkibiades, ihr Burschen, damit er mit uns zu dreien sich lagere.

Sehr gern, habe Alkibiades entgegnet. Wer ist denn aber unser dritter Zechgenosse da? Und dabei habe er sich umgekehrt und selbst den Sokrates erkannt, sei bei seinem Anblick aufgesprungen und habe gesagt: Beim Herakles, was war denn Das? Auch hier, Freund Sokrates, hast du dich, indem du wieder Jagd auf mich machst, im Hinterhalt gelagert, wie du immer gewohnt warest, da mit einem Male zum Vorschein zu kommen, wo ich am wenigsten dich erwartete. Und was hat jetzt dich hieher geführt? Und in welcher Absicht hast du wieder hier dich gelagert? Nicht nämlich neben dem Aristophanes und wenn sonst Jemand witzig ist und es sein will, sondern es ist deiner Schlauheit gelungen, dir ein Lager neben dem Schönsten aller hier Anwesenden zu verschaffen.

Überleg' es dir wohl, habe darauf Sokrates gesagt, lieber Agathon, ob du mich schützen willst. Schafft mir doch die Liebe dieses Menschen nicht wenig Noth. Denn von der Zeit an, seitdem ich den da zu lieben begann, ist es mir nicht verstattet, einen Schönen weder anzusehen, noch mit ihm ein Gespräch anzuknüpfen, sonst gebehrdet sich der Freund aus Eifersucht und Misgunst gar seltsam und schilt mich aus und enthält sich kaum thätlicher Angriffe. Habe also Acht, daß er nicht auch jetzt etwas sich erlaubt; versöhn' uns lieber oder nimm mich, wenn er Gewalt brauchen will, in deinen Schutz; denn seine Liebesraserei und seine Neigung zu mir, seinem Liebhaber, läßt mich Alles fürchten.

Nein, habe Alkibiades gesagt, zwischen mir und dir kömmt keine Aussöhnung zu Stande, sondern du sollst mir dafür noch ein anderes Mal büßen: Jetzt aber, mein Agathon, gieb mir von diesen Bändern da, daß ich damit auch sein bewundernswerthes Haupt da umwinde, und damit er mir nicht den Vorwurf mache, ich habe dich bekränzt, ihn selbst aber, der durch der Rede Gewalt nicht blos neulich, wie du, sondern für und für obsiegt, dennoch nicht. Und zugleich habe er von den Bändern einige genommen, den Sokrates bekränzt und sich niedergelassen.

Nachdem er aber Platz genommen, habe er begonnen: Auf 31
denn, lieben Männer, scheint ihr mir doch nüchtern; Das darf man euch aber nicht nachsehen, sondern ihr müßt trinken: denn so lautet unsere Übereinkunft. Darum wähl' ich zu unserm Zechkönige, bis ihr zur Genüge Bescheid thatet, mich selbst. Hat aber Agathon einen großen Pokal, so bring' er ihn herbei. Doch braucht es dessen nicht, sondern, fuhr er fort, gib, Bursche, die Kühlschale dort her, von der er sah, daß sie über acht Kotylen faßte.[79]) Nachdem er diese sich voll gießen lassen, 214
habe er zuerst selbst sie geleert nnd dann sie für den Sokrates zu füllen befohlen und dazu gesagt: Gegen den Sokrates, lieben Freunde, hilft mir der Kunstgriff nichts; denn trank er auch soviel als Jemand ihm auferlegte, dürfte er doch wol nie berauscht werden.[80])

So habe also Sokrates, nachdem der Sclave die Schale füllte, getrunken; Eryximachos aber gesagt: Wie machen wir es nun, lieber Alkibiades? Sprechen wir ohne Weiteres nichts beim Becher und singen auch nichts dabei, sondern trinken vielmehr, wie Durstige, geradehin?

Ei Eryximachos, habe da Alkibiades gesagt, willkommen du bester Sohn des besten und verständigsten Vaters!

Das geb' ich auch dir zurück, habe Eryximachos entgegnet; aber was fangen wir an?

Was du anordnest; dir muß man sich ja wol fügen:

Denn ein heilender Mann ist werth wie viele zu achten.[81])
Gib also an was dir beliebt.

So höre denn, habe Eryximachos gesagt: Wir beschlossen, bevor du eintratest, jeder solle, wie nach Rechts die Reihe ihn treffe, eine Rede, so schön er es vermöge, auf den Eros halten und ihn lobpreisen. Wir Andern insgesammt sind nun an der Reihe gewesen, dir aber kommt es zu, da du nicht daran gewesen bist, wohl aber die Schale geleert hast, das Wort zu nehmen, nachdem du es aber gethan, dem Sokrates eine Aufgabe zu stellen, welche dir beliebt, und dieser seinem Nachbar zur Rechten und so fort.

Dein Vorschlag läßt sich hören, habe Alkibiades erwidert. Daß aber einer, der sich einen Rausch trank, vor Nüchternen mit Reden in die Schranken trete, Das dürfte eine unbillige

Foderung sein. Und außerdem, du Hochbegabter, gelang es dem Sokrates etwas von Dem, was er eben sagte, dich glauben zu machen? Oder weißt du nicht, daß er gerade das Gegentheil von Dem ist, was er sagte? Denn dieser Freund wird, wenn ich in seinem Beisein einen andern als ihn, Gott oder Menschen, lobpreise, sich nicht enthalten, sich thätlich an mir zu vergreifen.

Wirst du nicht deine lose Zunge zügeln? habe Sokrates gesagt.

Nein, beim Poseidon, habe Alkibiades entgegnet, wende mir nichts dagegen ein. Denn in deinem Beisein würd' ich keinen Andern, wer es sein mag, lobpreisen.

Thue Das vielmehr, habe Eryximachos gesagt, wenn's dir beliebt; preise das Lob des Sokrates.

Wie sagst du? habe Alkibiades versetzt; meinst du Eryximachos, ich solle es thun? Soll ich mich an den Mann machen und vor euch an ihm mich rächen?

Guter Freund, habe Sokrates gesagt, was hast du im Sinne? Willst du in lächerlicher Weise mich lobpreisen? Oder was hast du vor?

Die Wahrheit will ich sagen. Erwäge aber, ob du es gestatten willst.

Ei gewiß, sei Sokrates' Antwort gewesen, die Wahrheit zu sagen gestatte ich und fodere sogar dich dazu auf.

Ich kann nicht schnell genug dazu kommen. Und mache du es so. Sollt' ich etwas Unwahres sagen, so falle mir, gefällt es dir, in die Rede und erkläre, daß ich hier Falsches be-
215 richte. Denn mit Absicht will ich nichts Unwahres sagen. Wundere dich übrigens nicht, wenn ich aus der Erinnerung bald Dieses bald Jenes anführe; denn in meinem Zustande ist die Aufgabe, deine Sonderbarkeiten geläufig und der Reihe nach aufzuzählen, keine leichte: Den Sokrates, lieben Freunde, will ich aber in folgender Weise, in Gleichnissen nämlich, zu preisen versuchen. Vielleicht wird er nun meinen, um Lachen zu erregen; aber nicht zum Lachen zu reizen, sondern auf die Wahrheit ist es bei der Vergleichung abgesehen.

32 Ich behaupte nämlich, er habe sehr viel Ähnliches mit denjenigen Silenen, die in den Bildhauerwerkstätten sitzen, und

welche die Künstler mit Hirtenpfeifen und Flöten darstellen, in deren innerm Raume man, werden sie zu beiden Seiten auseinander geschlagen, Götterbilder erblickt. Ferner behaupt' ich, daß er dem Satyr Marsyas gleiche.[82]) Daß du also dem Aussehen nach diesem ähnlich bist, lieber Sokrates, das wird gewiß nicht einmal dir selbst zweifelhaft erscheinen; vernimm des Weitern, in wiefern du auch im Übrigen ihnen gleichest. Ein Schalk bist du; oder nicht? Gibst du es nicht zu, so bring' ich Zeugen bei. Etwa aber kein Flötenspieler? Doch; ein weit bewundernswertherer, als jener. Denn er bezauberte durch Blasinstrumente, vermittelst der Kraft seines Mundes die Menschen, und das thut noch jetzt, wer auf der Flöte die Tonweisen desselben vorträgt. Denn das für die Flöte vom Olympos Ersonnene leg' ich dem Marsyas bei, da er Jenes Lehrer war. Seine Tonweisen also, ob ein tüchtiger Flötenspieler, oder nur eine schlechte Flötenspielerin[83]) sie vorträgt, fesseln vor allen, und geben, weil sie göttlich sind, diejenigen kund, denen Götterverkehr und Weihungen Noth thun.[84]) Du aber unterscheidest nur dadurch dich von Jenem, daß du ohne Instrumente durch bloße Worte dasselbe bewirkst. Hören wir daher andere Reden eines andern, selbst sehr guten Redners, so nimmt sie Keiner, möcht' ich sagen, im Geringsten sich zu Herzen; hört dagegen Jemand dich oder deine von einem Andern, selbst wenn er einen ganz schlechten Vortrag hat, wiederholten Reden, dann sind wir, es mag ein Weib sie vernehmen, oder ein Mann oder Jüngling, hingerissen und fühlen uns gefesselt. Ich selbst wenigstens, gewänn' es nicht den Anschein, als ob ich einen vollständigen Rausch habe, könnt' euch zuschwören, daß es gar arg bei seinen Reden mir ergangen ist und noch jetzt ergeht. Denn wenn ich ihn höre, klopft mir das Herz weit stärker als den vom Korybantentaumel Ergriffenen[85]), und seine Reden entlocken mir Thränen; und ich sehe, daß es sehr vielen Andern ebenso ergeht. Hört' ich den Perikles[86]) und andere gute Redner, so überzeugte mich zwar ihr Vortrag, aber etwas dem Ähnliches erfuhr ich nie, noch gerieth mein Herz in Verwirrung und fühlte sich entrüstet über meinen, eines Freien unwürdigen Zustand. Von diesem Marsyas da wurde ich aber traun oft in eine Stimmung versetzt, daß mir in solchem Zustande

216 das Leben unerträglich schien. Und du wirst nicht sagen, lieber Sokrates, daß dem nicht also sei. So bin ich auch jetzt noch mir bewußt, daß, wollt' ich ihm Gehör geben, ich ihm nicht widerstehen, sondern wol dasselbe mir widerfahren würde. Denn er nöthigt mich einzugestehen, daß ich, während mir selbst es noch an Vielen fehlt, mich selbst vernachlässige und dabei doch die Angelegenheiten der Athener betreibe. Indem ich mir also gewaltsam, wie vor den Sirenen, die Ohren zuhalte, rett' ich mich durch schnelle Flucht; damit ich nicht, indem ich zur Stelle bei ihm sitzen bleibe, zum alten Manne werde. Mit ihm allein unter allen Menschen begegnet mir Das, wovon man glauben sollte, daß es nicht in meiner Natur liege, mich vor irgend Jemandem zu schämen; vor diesem allein aber schäm' ich mich. Denn ich bin mir selbst bewußt, ihm nicht widersprechen zu können, als komme mir es nicht zu, Das zu thun, wozu er mich ermahnt, und daß ich, bin ich von ihm weg, den Ehrenbezeugungen der Menge erliege. So such' ich ihm zu entwischen und meid' ihn, und schäme mich, wenn ich seiner ansichtig werde, meiner Zugeständnisse und möchte oft wünschen, ihn nicht mehr unter den Lebenden zu sehen. Ging aber Das in Erfüllung, dann bin ich überzeugt, würd' ich mich noch weit mehr betrüben, sodaß ich nicht weiß, was ich mit diesem Menschen beginnen soll. Und so ist es mir und in ähnlicher Weise vielen Andern durch die Flötentöne dieses Satyr ergangen.

33 Vernehmt nun noch Anderes von mir, wie ähnlich er denjenigen Gegenständen ist, mit welchen ich ihn verglich, und wie wundersame Gewalt er übt. Denn seid nur überzeugt, Keiner von euch kennt diesen Mann, ich aber will ihn enthüllen, da ich einmal den Anfang machte. Ihr seht nämlich, welche Liebe Sokrates zu schönen Jünglingen trägt und wie er stets um sie herum und von ihnen bezaubert ist. Ferner ist er seinem Aussehen nach, ganz unwissend und versteht nichts. Ist das nicht silenenhaftig? In hohem Grade. Denn diese äußere Hülle birgt, wie ein geschnitztes Silenenbild, unsern Freund da; wird aber sein Inneres enthüllt, welcher Besonnenheit Fülle meint ihr wol, liebe Zechbrüder, daß sich da zeige? Wisset, daß, weder wenn Einer schön ist, Das irgend ihn kümmert, sondern er Das so gering achtet, wie wol Niemand glauben dürfte,

noch wenn Jemand Reichthum, oder irgend einen andern der
von der großen Menge werth geachteten Vorzüge besitzt. Auf
alle diese Güter setzt er keinen Werth und achtet uns für nichts,
sondern verstellt sich sein ganzes Leben hindurch gegen Andere
und treibt mit ihnen sein Spiel. Wenn er aber Ernst zeigt
und sein Inneres aufschließt, ob dann Einer die darin verborge-
nen Götterbilder erschaute, weiß ich nicht; ich aber erblickte
sie einmal und sie erschienen mir so göttlich und gülden und 217
reizend schön und bewundernswürdig, daß ich ohne großes Zö-
gern thun zu müssen glaubte, was Sokrates irgend von mir
verlange. In der Meinung aber, daß er gegen den blühenden
Jüngling eine lebhafte Neigung fühle, erschien mir das als
ein willkommner Fund und ein wundersames Glück für mich,
indem es mir, zeigt' ich mich willfährig gegen den Sokrates,
gestatten werde, Alles, was Sokrates wisse, zu vernehmen. Denn
ich bildete mir wunder wie viel auf meine Jugendblüte ein.
In solcher Absicht also entließ ich, sonst nicht gewohnt ohne
eines Dieners Begleitung mit ihm zusammenzusein, jetzt den
Diener und war mit ihm allein. Denn ich muß euch in Allem
die Wahrheit berichten, habt aber wohl Acht; und du, mein
Sokrates, zeihe mich der Lüge, wenn ich Falsches berichte. Allein
also kam ich zu ihm und fand ihn allein, und vermeinte, er
werde alsbald so zu mir sprechen, wie etwa ein Liebhaber zu
seinem Liebling, wenn er ohne Zeugen ist, und freute mich deß,
davon geschah aber nicht das Geringste; sondern nachdem er
sich mit mir wie gewöhnlich unterhalten und den Tag verbracht
hatte, pflegt' er davonzueilen. Nachher foderte ich zu gemein-
schaftlichen Leibesübungen ihn auf und übte mich mit ihm, in
der Erwartung dabei etwas zu erreichen. Er übte sich also und
rang oft mit mir, ohne daß Jemand dabei zugegen war. Und
was bedarfs weiterer Erzählung? Richtete ich doch nichts aus.
Da ich nun so in keiner Weise etwas erreichte, glaubte ich einen
starken Angriff auf den Mann unternehmen und es, da ich es
einmal unternommen hatte, nicht aufgeben, sondern dahinter-
kommen zu müssen, wie es um die Sache stehe. So lud ich
ihn zur Abendmahlzeit ein, indem ich auf ihn geradezu, wie
ein Liebhaber auf seinen Liebling, Jagd machte.[87]) Auch hier
sagte er nicht einmal sogleich zu, ließ sich aber mit der Zeit

doch dazu bestimmen. Als er aber zum ersten Male sich einfand, wollte er nach eingenommener Mahlzeit gehen. Und dieses Mal ließ ich aus Scham ihn ziehen. Bei einem zweiten Versuche aber zog ich, nachdem er gegessen hatte, die Unterhaltung weit in die Nacht und nöthigte ihn auch noch, unter dem Vorwande, daß es spät sei, zum Bleiben. So schlief er auf dem an das meinige stoßenden Ruhebette, auf dem er bei Tische zu lagern pflegte, und in dem Zimmer schlief Niemand sonst, als wir. Bis hierher nun ließ sich wol Das von mir Erzählte Jedem mit Anstand mittheilen; das Weitere aber würdet ihr wol nicht von mir vernehmen, wenn nicht erstens, dem Sprüchworte nach, der Wein, ob nun Diener zugegen sind, oder nicht[85]), wahrhaftig wäre, und ferner es mir für einen, der eine Lobrede auf den Sokrates unternahm, unrecht scheint, eine stolze That desselben zu unterdrücken. Ferner ergeht es auch mir so, wie den von einer Natter Gebissenen. Denn man sagt wol, daß Jemand, dem Das widerfuhr, Keinem sagen wolle, wie ihm zu Muthe war, als den ebenfalls Gebissenen, indem diese
218 allein des selbst Erfahrenen gedenken und es ihm nicht verdenken würden, wenn er vom Schmerz ergriffen Jegliches zu sagen und zu thun sich nicht entblödete. Indem ich nun einen noch empfindlicheren Biß erlitt, und an dem empfindlichsten Theile, an welchem ihn Jemand irgend erleiden könnte (am Herzen nämlich oder an der Seele oder wie man es nennen soll verwundet und gebissen von den auf das Streben nach Weisheit bezüglichen Reden, die, wenn sie ein jugendliches, von der Natur nicht vernachlässigtes Gemüth fassen, sich grimmiger festbeißen als die Natter und Jegliches zu sagen und zu thun antreiben); und da ich ferner einen Phädros, Agathon, Eryximachos, Pausanias, Aristodemos und Aristophanes vor mir sehe; was soll ich des Sokrates selbst noch gedenken und anderer Anwesenden? Habt ihr doch Alle den Weisheitswahnsinn und Taumel mit mir empfunden, darum sollt ihr Alle es hören. Denn nicht verdenken werdet ihr mir, was ich damals that und jetzt erzähle. Die Dienerschaft aber und wenn sonst ein Uneingeweihter und Ungebildeter unter uns ist, der verschließe sein Ohr mit wohlverwahrten Pforten.

34 Wie also nun, ihr lieben Männer, die Lampe ausgelöscht war und die Sclaven das Zimmer verlassen hatten, glaubte

ich mit ihm ohne Umschweife verfahren und unverhohlen ihm eröffnen zu müssen, was ich beschloß. Und indem ich ihn anstieß, sagt' ich: Schläfst du denn, Sokrates?

Nicht doch, erwiderte er,

Weist du nun, wozu ich entschlossen bin?

Und Das wäre?

Du scheinst mir, erwidert' ich, der einzige meiner Liebhaber zu sein, der es zu sein verdient und offenbar scheust du dich, es mir zu eröffnen. Ich bin aber des Sinnes: Mir bedünkt es sehr unverständig nicht blos darin, dir nicht gefällig zu sein, sondern auch wenn du irgend sonst etwas von mir begehren solltest, was in meinem und meiner Freunde Vermögen steht. Denn mir ist nichts wünschenswerther, als so gut wie möglich zu werden, dazu aber mir behülflich zu sein, halte ich Niemanden geeigneter, als dich; wollt' ich aber einem solchen Manne nicht willfährig sein, dann würde ich mich mehr vor den Verständigen schämen, als, wär' ich es, vor der großen Menge und den Unverständigen.

Er aber erwiderte, als er Das hörte, sehr schalkhaft und
ganz in seiner gewöhnlichen Weise: Mein lieber Alkibiades,
du scheinst mir in der That nicht auf den Kopf gefallen; wenn,
Das, was du von mir sagst, eben der Wahrheit entspricht, und
in mir eine Kraft liegt, dich besser zu machen, dann würdest
du fürwahr eine unerreichbare Schönheit in mir erblicken, die
bei weitem den Vorzug vor deiner Wohlgestalt hätte. Wenn
du nun bei solchem Anblick auf Gütergemeinschaft zwischen uns
sinnst und auf einen Tausch von Schönheit gegen Schönheit,
dann denkst du um kein Geringes mich zu übervortheilen und
beabsichtigest, statt des vermeinten, das wahre Schöne zu erlan- 219
gen und in der That gegen eherne Waffen goldene einzutau-
schen.[89]) Aber prüf' es genauer, du Hochbegabter, damit meine
Werthlosigkeit dir nicht entgehe. Fängt doch der Blick des Nach-
denkens sich zu schärfen an, wenn die Schärfe des Auges nach-
zulassen beginnt, davon bist du aber noch weit entfernt.[90])

Meine Ansicht, versetzt' ich, als ich Das hörte, hab' ich ausgesprochen, von der kein Wort anders lautet, als wie ich denke; du aber überlege, was du für dich und für mich für das Beste hältst.

Wohl gesprochen, sagte er. Nach solcher Überlegung wollen wir in Zukunft thun, was für uns Beide in dieser und anderer Hinsicht als das Beste sich ergeben dürfte.

Nachdem ich diese Antwort vernommen und Solches zu ihm gesagt und meine Pfeile, so zu sagen, auf ihn abgeschnellt hatte, hielt ich ihn für getroffen. Und indem ich aufstand und ihm nicht weiter zu reden gestattete, hüllte ich ihn in meinen eigenen Mantel (denn es war Winter) warf sein abgetragenes Mäntelchen beim Niederlegen um mich, schlang beide Hände um diesen wahrhaft dämonischen und bewundernswerthen Mann und lag so die ganze Nacht. Und auch hierin, mein Sokrates, wirst du mich nicht der Unwahrheit zeihen. Indem ich also Das that, zeigte dieser sich mir in solchem Grade überlegen, und verachtete, verlachte, ja höhnte meine blühende Jugend: obgleich ich darauf wenigstens nicht wenig mir einbildete, ihr würdigen Richter — bring' ich doch den Hochmuth des Sokrates vor euer Gericht. — Denn bei den Göttern und Göttinnen, ihr könnt überzeugt sein, daß, nachdem ich mein Lager mit dem Sokrates theilte, ich so unbefleckt von demselben mich erhob, als habe ich beim Vater oder einem ältern Bruder geschlafen.[91])

35 Wie glaubt ihr nun wol, daß ich nach diesem Vorfall mich gegen ihn gestimmt fühle, indem ich als schmählich zurückgewiesen mich ansehe, dabei aber die Charakterstärke, Besonnenheit und Mannhaftigkeit desselben bewundere, indem ich einen Mann fand durch Weisheit und Enthaltsamkeit so ausgezeichnet, wie ich keinen zu finden erwartet hatte? So vermocht' ich also weder ihm zu zürnen und seinem Umgange zu entsagen, noch bot sich mir ein Mittel dar, ihn an mich heranzuziehen. Denn davon war ich fest überzeugt, daß er durch Geld[92]) weit unverwundbarer sei als Aias[93a]) an irgend einer Stelle durch das Schwert, dem Einzigen aber, wodurch ich ihn zu bewältigen hoffte, war er entgangen. So trieb ich rathlos mich umher, der Herrschaft dieses Menschen, wie kein Anderer über einen Anderen sie übte, unterworfen. Denn das Alles hatte sich zwischen mir und ihm zugetragen, als wir später beide an einem Heereszug nach Potidäa[93b]) Theil nahmen, und dort waren wir Tischgenossen.

Da zeigte er sich nun zuvörderst bei Strapazen nicht nur

mir, sondern auch allen andern überlegen. Wenigstens so oft wir irgendwo, wie es im Felde zu geschehen pflegt, abgeschnitten, ohne Lebensmittel waren, kamen die Andern in Ertragung 220
des Mangels ihm durchaus nicht bei. Des Überflusses dagegen wußte er allein sich recht zu erfreuen, so im Übrigen, als dadurch, daß er, ohne Neigung zum Zechen, Alle, wenn er zu trinken genöthigt wurde, darniedertrank, und, was am Meisten zu verwundern war, kein Mensch sah je den Sokrates berauscht. Beim Ausharren im Winter, — denn dort gibt es strenge Winter — erregte dieser Mann ferner so im Übrigen Bewunderung, vorzüglich aber ging, als einst ein sehr strenger Frost eintrat, und alle entweder gar nicht herauskamen, oder, wenn Einer es that, mit wunder wie dichter Kleidung angethan, und mit Sohlen unter den mit Filz und Lämmerfellen umwickelten Füßen, Er in einer Bekleidung aus, wie er auch sonst sie zu tragen pflegte und schritt leichter unbeschuht über das Eis, als die Andern mit Sohlen unter den Füßen; so daß die Kameraden mit scheelen Augen ihn ansahen, als wolle er sich über sie erheben.

So zeigt er sich also hier. 36

Wie er auch Jenes vollbracht' und bestand der gewaltige Krieger [94])

dort einmal im Felde, Das ist hörenswerth. Auf einen Gedanken nämlich gerathen, stand er vom Morgen an nachsinnend auf Einer Stelle; und als es ihm nicht gelingen wollte, ließ er nicht ab, sondern blieb grübelnd stehen. Und schon war es Mittag und die Leute bemerkten es und verwundert machte Einer den Andern darauf aufmerksam, daß Sokrates von frühem Morgen an, einem Gegenstande nachforschend, dastehe. Endlich aber brachten einige Jonier, es war nämlich im Sommer, da es Abend war, nachdem sie zu Abend gegessen hatten, ihre Matten heraus, um theils im Kühlen zu schlafen, theils ihn zu beobachten, ob er auch die Nacht über stehen bleiben werde. Er aber blieb stehen, bis der Morgen anbrach und die Sonne aufging, dann, nachdem er den Sonnengott betend begrüßt, entfernt' er sich eilig.

Soll ich euch auch von ihm in der Schlacht erzählen? Verdient doch auch das von Rechtswegen bei ihm Anerkennung.

Als nämlich die Schlacht stattfand, nach welcher die Feldherrn
mir sogar [95]) den Preis der Tapferkeit zuerkannten, rettete mich
kein Anderer, als dieser Mann, indem er den Verwundeten
nicht im Stiche lassen wollte, vielmehr ward er der vollstän-
dige Retter meiner Schutzwaffen und meiner selbst. Und ich,
mein lieber Sokrates, verlangte auch damals, die Feldherren
sollten den Preis dir zuerkennen, und du wirst hier nichts ein-
wenden, noch mich der Unwahrheit zeihen; als aber die Feld-
herren meinen Rang [96]) berücksichtigten und mir den Preis zu-
erkennen wollten, betriebst du es eifriger als die Feldherrn selbst,
daß ich ihn lieber erhalte, als du. Ferner war es auch der
Mühe werth, den Sokrates zu beobachten, als das Heer flüch-
221 tig von Delion [97]) sich zurückzog; es traf sich nämlich, daß ich
dabei zu Pferde, er in schwerer Rüstung war. Nun zog sich,
als das Heer schon zerstreut war, dieser und mit ihm Laches
zurück und ich treffe auf sie, und fodere, wie ich sie erblicke,
Beide auf, gutes Muthes zu sein und versichre ihnen, ich werde
nicht von ihnen weichen. Da gewährte mir Sokrates noch einen
herrlichern Anblick, als zu Potidäa — ich selbst war nämlich
minder in Furcht, weil ich zu Pferde war — zuerst, wie sehr
er dem Laches durch sein besonnenes Wesen überlegen war, und
dann schien er auch, mir wenigstens, nach deiner bekannten
Schilderung, Freund Aristophanes, auch dort wie hier, stolz
einherzuschreiten und keck die Blicke umherschweifen
zu lassen [98]), indem er ruhig Freunde und Feinde im Auge
behielt, und Jeden schon in weiter Entfernung gewahren ließ,
daß er, wolle sich Jemand an ihm vergreifen, sehr kräftig sich
vertheidigen werde. Darum zogen auch er und Andere sicher
ab. Denn gewöhnlich vergreift man im Kriege sich gar nicht an
Männern solches Muthes, sondern verfolgt nur die über Hals
und Kopf Fliehenden. So könnte nun Jemand noch vieles
andere Bewundernswerthe an dem Sokrates preisen; bei an-
dern Lebensrichtungen aber ließ sich auch wol von Andern der-
gleichen sagen; doch daß Er keinem Menschen, weder aus
alter Zeit noch von den Jetztlebenden, gleicht, Das verdient
volle Bewunderung. Denn in Dem, was den Achilleus aus-
zeichnete, könnte Jemand auch den Brasidas [99]) und Andere ihm
vergleichen; sowie ferner in Dem, was den Perikles, den Nestor

und Anténor, und so gibt es auch noch Andere; und in derselben Weise könnte Jemand auch bei Andern eine Vergleichung anstellen; aber etwas der entschiedenen Eigenthümlichkeit, welche der Mensch da, er selbst und seine Reden, zeigt, auch nur Nahekommendes, dürfte wol Niemand, weder unter den Frühern, noch unter den Jetztlebenden, bei allem Nachforschen auffinden: es müßte denn ihn Einer, ihn selbst und seine Reden, damit womit ich es that, mit keinem Menschen, sondern mit den Silenen und Satyrn vergleichen.

Überging ich doch auch Das bei dem zuerst von mir An- 37
geführten, daß auch seine Reden mit den auseinander geschlagenen Silenen [100]) die größte Ähnlichkeit haben. Denn wenn Jemand den Reden des Sokrates sein Ohr leihen will, so möchten sie anfangs ihm wol höchst lächerlich erscheinen, mit dergleichen Ausdrücken und Redensarten sind sie von außenher, wie mit dem Felle eines neckischen Satyrs, umhüllt. Denn er spricht von Lasteseln, Schmieden, Schustern und Gerbern und scheint fortwährend in denselben Ausdrücken Dasselbe zu wiederholen; sodaß jeder damit Unbekannte und Gedankenlose diese Reden wol lächerlich finden dürfte; sieht sie aber
Jemand der Umhüllung bar, und dringt in ihr Inneres ein, 222
dann wird er finden, zuerst, daß sie allein von allen Reden einen tiefen Sinn in sich bergen, und dann daß sie vor allen göttlich sind, sehr viele Tugendbilder in sich enthalten und auf Vieles, ja vielmehr auf Alles hinweisen, was dem zu bedenken geziemt, der ein sittlichguter, edler Mensch werden will.

Da, lieben Freunde, habt ihr, was ich am Sokrates preise und dazwischen erzählt' ich euch auch von meiner Verhöhnung, die ich ihm zum Vorwurf mache; und gewiß, nicht mich allein hat er so behandelt, sondern auch den Charmides, des Glaukon Sohn, und den Sohn des Diokles Euthydémos [101]) und gar viele Andere, die dieser als Liebhaber hintergeht, indem er mehr den Liebling als den Liebhaber spielt. [102]) Das sag' ich traun auch dir, lieber Agathon [103]), von diesem dich nicht täuschen zu lassen, sondern dich, nachdem du durch unsere betrübten Erfahrungen ihn kennen lerntest, vor-

zusehen, und nicht, wie es im Sprüchwort heißt, thörichter Weise durch Schaden klug zu werden.

38 Die offenherzige Erzählung des Alkibiades habe, nachdem er so gesprochen, ein Gelächter erregt, weil er noch immer von Liebe zum Sokrates ergriffen schien. Daher habe Sokrates gesagt: Du scheinst mir ganz nüchtern zu sein, mein Alkibiades, sonst würdest du es wol nicht versucht haben, in so kunstreicher Weise, durch allerlei Bogenfahrten, Das der Aufmerksamkeit zu entziehen, weshalb du das Alles gesagt hast, und es nicht, als geschähe es nur gelegentlich, am Schlusse erwähnt haben; als sei der Zweck deiner ganzen Rede nicht gewesen, mich und den Agathon zu verfeinden, in der Meinung, mir komme es zu, dich zu lieben und keinen Andern, dem Agathon aber, dein Liebling zu sein und der keines Andern. Aber Das entging uns nicht, sondern die Absicht dieses deines Satyr- und Silenenspieles [104]) gab sich kund. Möge er aber, mein lieber Agathon, nichts dadurch erreichen; triff vielmehr deine Anstalten durch Niemanden mich und dich verfeinden zu lassen.

Gewiß, lieber Sokrates, habe darauf Agathon gesagt, du scheinst mir Recht zu haben; ich schließe es auch daraus, daß er sich in die Mitte zwischen mich und dich lagerte, um uns von einander geschieden zu haben. Darum soll es ihm nichts helfen, sondern ich komme zu dir und lagere mich neben dich. [105])

Ei ja wohl, habe darauf Sokrates gesagt, nimm hier unter mir Platz.

Ha Zeus, habe Alkibiades das Wort genommen, wie ergeht es mir doch wieder von diesem Menschen! In Allem glaubt er den Vorzug vor mir haben zu müssen. Willst du weiter nichts gestatten, du Bewundernswürdiger, so laß wenigstens den Agathon zwischen uns Beiden sich lagern.

Das geht ja aber nicht an, habe Sokrates entgegnet, denn du hast mich gepriesen, ich aber muß wieder meinen Nachbar zur Rechten preisen. Wenn nun Agathon unter dir sich lagert, kann er doch gewiß nicht mich noch einmal preisen, bevor er vielmehr von mir gepriesen wurde. Lasse es lieber geschehen,

du Unvergleichlicher, und mißgönne dem jungen Manne meine 223
Lobrede nicht, denn ich bin sehr begierig, durch mein Lob ihn zu verherrlichen.

Juchheisasa, Alkibiades! habe Agathon ausgerufen, nichts könnte nun hier mich zurückhalten, sondern nichts liegt mir mehr am Herzen, als einen andern Platz einzunehmen, damit ich vom Sokrates gepriesen werde.

Da haben wir wieder, habe Alkibiades entgegnet, die alte Noth; wenn Sokrates zugegen ist, kann kein Anderer eines Schönen habhaft werden. So auch jetzt, wie leicht und einen wie scheinbaren Vorwand fand er, diesen da neben sich lagern zu lassen.

So sei Agathon, um neben den Sokrates sich zu lagern, 39
aufgestanden; plötzlich aber seien sehr zahlreiche Nachtschwärmer an der Hausthür erschienen, und da sie dieselbe eben offen fanden, indem Jemand hinausgehen wollte, seien sie geradeswegs zu ihnen eingedrungen und haben sich gelagert. Und allerwärts habe Lärm sich erhoben und man sei genöthiget worden, mit Aufhebung aller Ordnung, sehr viel Wein zu trinken. So haben sich denn, erzählte Aristodemos, Eryximachos, Phädros [106]) und einige Andere eilig davon gemacht, ihn selbst aber habe der Schlaf ergriffen und er habe, bei der langen Dauer der Nächte, sehr lange geschlafen und sei gegen Tages Anbruch, als die Hähne kräheten, aufgewacht; bei seinem Erwachen aber habe er bemerkt, daß die Andern schliefen oder sich entfernt hatten, und daß Agathon, Aristophanes und Sokrates allein noch wach waren und aus einer großen Schale rechtsherum tranken. Sokrates habe also mit ihnen sich unterhalten, und der übrige Inhalt des Gesprächs, sei ihm, habe Aristodemos berichtet, nicht erinnerlich, habe er doch den Anfang nicht gehört, und sei bisweilen eingedämmert; jedoch dem Hauptinhalte nach habe Sokrates sie genöthiget, zuzugeben, es sei die Aufgabe Eines und desselben Dichters, ein Trauerspiel und ein Lustspiel zu schreiben, und wer die Kunst des Trauerspieldichtens verstehe, sei zugleich auch ein Lustspieldichter. [107]) Indem er sie Das einzuräumen nöthigte, uud sie nicht ganz ihm zu folgen vermochten, seien sie eingedämmert.

Und zuerst sei Aristophanes eingeschlafen, als aber der Tag bereits anbrach, auch Agathon. Nun sei auch Sokrates, nachdem er sie in den Schlaf gesprochen, aufgestanden, um sich zu entfernen, er aber sei wie gewöhnlich ihm gefolgt. Darauf habe dieser sich, nachdem er ein Bad nahm, nach dem Lykeion begeben und dort wie auch andere Male, den ganzen Tag zugebracht, und sei nach so verbrachtem Tage nach Hause schlafen gegangen.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Ganz richtig bemerkt Susemihl (Prodromus platon. Forschungen, S. 64), daß die Einführung des Eros, als eines mächtigen Dämons und Vermittlers zwischen Göttern und Menschen, nicht mit K. F. Hermann auf pythagoreische, sondern auf orphische und empedokleische Anschauungen zurückzuführen sei, und daß überhaupt bestimmte Hinweisungen auf einzelne Lehrsätze der Pythagoreer in unserm Dialoge nicht vorkommen. Aber auch anderer philosophischer Systeme wird nirgends ausführlich gedacht, und das in keinem andern Dialog fehlende Moment der Polemik gegen das Verfehlte oder Einseitige in denselben hat hier, eben wegen des überwiegend künstlerischen Charakters des Dialogs, keine Stelle gefunden. Dabei darf aber doch der Einfluß des religiösen Geistes der pythagoreischen Lehre, der namentlich in den Erörterungen des Sokrates über Unsterblichkeit und göttliche Schönheit hervortritt, so wenig verkannt werden, als die Einwirkung naturphilosophischer Systeme auf die Rede des Eryximachos, deren Grundgedanke, die Harmonie der Gegensätze in der Natur, gewiß nicht auf Pythagoras, sondern auf Herakleitos zurückführt.

2) Wenn es gestattet ist, Werke ganz verschiedener Bildungsepochen und Gedankenkreise, wegen einer gewissen Ähnlichkeit der Anlage, mit einander zu vergleichen, so mag unser Gastmahl immerhin mit dem erhabensten aller Lehrgedichte, dem Hiob, zusammengestellt werden. Denn hier, wie dort, haben wir einen kunstvoll verflochtenen Kranz von Reden über denselben Gegenstand; hier, wie dort, schreiten die Reden in fein berechneter Stufenfolge und schöner Steigerung der Gedanken und des Ausdrucks fort; endlich faßt dort die Schlußrede des Jehovah, wie hier die des Sokrates, alles Wahre der frühern Reden aus dem höchsten Gesichtspunkte zusammen und berichtigt das Beschränkte und Verkehrte derselben. — Schleiermacher's herrliche Weihnachtsfeier, gewiß unter allen Nachbildungen des platonischen

Gastmahls die geistvollste, steht doch, bei aller Gedankentiefe, durch die schwächere Ausbildung des dramatischen Elementes, sowie durch die Einführung erdichteter und mit sehr allgemeinen Zügen geschilderter Gesprächsgenossen, statt der lebensvollen, geschichtlichen Persönlichkeiten bei Platon, hinter ihrem Vorbilde erheblich zurück.

3) Aristipp's Briefe, Buch 3, Brief 12. — Doch hebt Wieland, dessen Eigenthümlichkeit allerdings Platon's idealer Weltanschauung sehr widerstrebte, einen guten Theil jenes Lobes, zu welchem er sich, durch die Schönheit des Gastmahls überwältigt, dort einmal hingerissen fühlte, in seinem „Versuch über das xenophontische Gastmahl" (att. Museum, Bd. 4, Heft 2, S. 99 fg.) wieder auf, indem er die xenophontische Schrift als höchstes Muster einer dialogisirten dramatischen Erzählung übermäßig preist, sie über die platonische erhebt und in dem platonischen Sokrates einen, dem aristophanischen nicht unähnlichen, schwärmerischen Sokratiskos, ja einen Pedanten und Schulmeister erblickt!

4) Platon's Werke, 2, 2, S. 369—383. „Nicht das absolute Sein und Wesen der Weisheit sollte dargestellt werden, sondern ihr Leben und ihre Erscheinung im sterblichen Leben des erscheinenden Menschen, in welchem sie selbst das Sterbliche angezogen hat und, der Zeit unterworfen, als ein Werdendes und sich Verbreitendes sich offenbart, sodaß auch das Leben des Philosophen nicht etwa ein Ruhen in der Weisheit ist, sondern ein Streben, sie festzuhalten und, an jeden erregbaren Punkt anknüpfend, der ganzen Zeit und dem ganzen Raume einzubilden, auf daß eine Unsterblichkeit werde in dem Sterblichen."

5) Platon, Ästhetik, S. 25 fg.

6) Über Platon's Schriften, S. 334—337.

7) Prodromus platonischer Forschungen, S. 29—68.

8) Die Ansicht H. L. Hartmann's, der unserm Dialog mehre fleißige Gelegenheitsschriften widmete (chronologia symposii Platonis, Lips. 1798; de mytho Aristophanis, Guben 1799; disputatio critica de loco symposii Platonis, VII, §. 5, 6. Guben 1800; prolusio de Erote Socratis in symp. Platonis, Guben 1801), Platon habe bei der Abfassung des Gastmahls vornehmlich den Zweck gehabt, den Sokrates gegen den von seinen Feinden ihm angeblich gemachten Vorwurf unsittlicher Knabenliebe zu vertheidigen, darf jetzt wol als verschollen angesehen werden.

9) Plotinos verbreitet sich an zwei Stellen ausführlicher über das Gastmahl und namentlich über den Mythos der Diotima. An der einen (Enn. 3, 5), wo er zugleich treffliche, noch immer der Beherzigung würdige Winke über die Erklärung der platonischen Mythen gibt, deutet er jene Dichtung ethisch, indem er unter der Armuth den unersättlichen, ins Ungemessene schweifenden Trieb der Seele, unter dem Betrieb die Vernunft versteht, die jenem Triebe zwar Regel und

Schranken setze und ihm sittliche Zwecke anweise, ihn aber nie zu befriedigen und zu tilgen im Stande sei; er nimmt deshalb seltsam genug an, daß Platon im Gastmahl gar nicht an die höhere und göttliche, sondern an die niedere und menschliche Liebe gedacht habe, da die Frucht einer Vermählung der Vernunft mit dem zügellosen Triebe nichts Vollkommenes und sich selbst Genügendes sein könne. An der andern (Enn. 3, 6, 14) findet er in der Armuth ein Bild der formlos unbestimmten Materie, die durch die Fülle der ihr von der Weltseele aufgeprägten Formen doch nie ganz ausgefüllt werde. Vgl. meine Meletemata Plotiniana (1840), p. 15 fg.

10) A. Jahn nimmt in seiner Dissertatio Platonica (Bern 1839) die Metis, des Poros Mutter, für die göttliche Weisheit, den Poros selbst für die Idee des Guten, die Aphrodite für die des Schönen, die Penia, ganz wie Plotinos, für ein Symbol des form- und wesenlosen Stoffes, den Eros endlich für ein Bild der menschlichen Seele; in der Trunkenheit des Poros bei der Verbindung mit der Penia findet er den Abfall der Seele vom Göttlichen, in dieser Verbindung selbst den Gedanken angedeutet, daß der Philosoph nie mit dem Erreichten zufrieden sei, sondern, seiner Unvollkommenheit sich bewußt, schon im Momente der Befriedigung wieder von der Sehnsucht nach höhern Zielen getrieben werde. Kaum dürfte, außer der im Ganzen richtigen und nicht leicht zu verfehlenden Deutung der Metis und der Aphrodite, irgend etwas in dieser Auffassung der Absicht Platon's entsprechen.

11) Platon's Leben u. Schr., S. 299—318. „Die Tendenz dieses Gesprächs ist am Schluß der Rede des Sokrates deutlich ausgesprochen, die echte Liebe nämlich als die lebendige und unsterbliche Philosophie darzustellen, deren Zweck wahrhafte Tugendbildung, deren Gegenstand die unvergängliche, überirdische Schönheit sei."

12) Gesch. der plat. Phil., S. 522—526; vgl. S. 679—83.

13) In seiner Ausgabe des Dialogs (Leipzig 1829), S. 243—332.

14) Die kleine Schrift von Schwanitz: Observationes in Platonis convivium (Eisenach 1842), hat den nächsten Zweck, die Ansichten A. Jahn's über den Dialog als unhaltbar und seine gegen andere Erklärer, namentlich gegen Rückert, gerichteten Angriffe als unberechtigt nachzuweisen. Doch verkennt Schwanitz seinerseits wieder allzu sehr Jahn's gründliches, wenn auch nicht selten fehlgreifendes Streben nach einer tiefern Auffassung der platonischen Gespräche.

15) Platonis Opp., I, 3, p. 7—48.

16) H. Th. Rötscher, das platonische Gastmahl, dargestellt als ein philosophisches Kunstwerk (Bromberg 1832).

17) Philosophie der Griechen, 2, S. 167 fg.

18a) Gesch. der griech.-röm. Phil., 2, a. S. 422 fg.

18b) Schwegler über die Composition des platonischen Symposions

(Tübingen 1843); vgl. die Recension dieser Schrift von Teuffel in Jahn's Jahrbüchern, Bd. 41, S. 357—368.

19) Es ist eine feine, von Stallbaum sehr mit Unrecht zurückgewiesene Bemerkung Schleiermacher's, daß die Reden im Gastmahl im Wesentlichen den Gedankengang des Lysias wiederholen; denn das Moment des Gegensatzes, welches dort ebenso sehr, wie das der Ähnlichkeit, für die Freundschaft geltend gemacht ist, wird hier durch Eryximachos, das der natürlichen Zusammengehörigkeit des Befreundeten durch Aristophanes in der großartigsten Weise vertreten; weniger stimmt zu dieser Vergleichung die Rede des Pausanias, in welcher die Ähnlichkeit der Liebenden zwar vorausgesetzt, aber durchaus nicht als ein wesentliches Erfoderniß der Liebe geltend gemacht wird.

20) Wenn Rückert im Phädros den Lysias oder auch den Tisias, im Pausanias den Protagoras oder gar den Xenophon, im Eryximachos den Hippias, im Aristophanes den Prodikos, im Agathon den Gorgias dargestellt findet, so ist von allen diesen Parallelen nur die letzte, wenigstens in Hinsicht auf die Form, nicht ganz verfehlt. Aber auch Anspielungen auf die Schule des Isokrates, den Platon noch im Phädros so hoch stellt, kann ich um so weniger mit Schleiermacher in jenen Reden annehmen, da keine derselben in Sprache und Gedanken auch nur entfernt an Isokrates erinnert.

21) Vor der zweiten Ausgabe unsers Dialogs von F. A. Wolf (Leipzig 1828). — Sydenham sieht nicht nur, wie Rückert, hinter dem Phädros den Lysias, sondern auch hinter dem Pausanias den Isokrates und hinter dem Eryximachos keinen Geringern als den Perikles.

22) **Platonis convivium, recensuit, emendavit, illustravit Alex. Hommel (Lips. 1834).** Wenn Hommel das ganze, schon verfallende griechische Leben jener Zeit in den Reden in der Weise dargestellt findet, daß Phädros die mythologische, Pausanias die politische, Eryximachos die wissenschaftliche, Aristophanes die künstlerische Seite jenes Lebens vertrete, so ist, abgesehen von solcher, das Bedeutendste und Eigenthümlichste jener lebensvollen Charaktere verkennenden Verallgemeinerung, dagegen zu bemerken, daß alle jene Seiten in allen Reden vorkommen, wie namentlich gerade Eryximachos am entschiedensten das künstlerische Moment hervorhebt, indem er den durch die Natur gehenden Gegensatz, den er auch in der Liebe wiederfindet, mit der Harmonie der Musik vergleicht. Überdies würde Platon für Mythologie, Politik und Wissenschaft wol bedeutendere Namen, für die Kunst wenigstens einen ernstern Vertreter gesucht und leicht gefunden haben.

23) C. Fortlage, philosophische Meditationen über Plato's Symposion (Heidelberg 1835).

24) Vgl. **Groen van Prinsterer, prosopogr. Platon., p. 213.**

25) Wir verdanken diese Zeitbestimmung dem Athenäos, Buch 5, Kap. 57.

26) Auch die Einführung des Alkibiades, der, ein angehender Dreißiger, damals zwar nicht mehr Schüler, aber doch gewiß noch ein Freund und Verehrer des Sokrates war, stimmt ganz wohl zu dem Jahre 417, wo der unglückliche sikelische Krieg noch nicht begonnen hatte und jener geniale Wüstling als unablässiger Wühler für Erneuerung des Kriegs auf der Höhe seines Einflusses, aber auch seines Leichtsinns und seiner Ausschweifungen stand.

27) In der ohne Zweifel in des Sokrates letzte Lebensjahre fallenden Erzählung des Apollodoros wird Agathon, wiewol seit vielen Jahren von Athen abwesend, noch als Lebender erwähnt; ein Umstand, der uns das zweideutige Wort des Aristophanes in den Olymp. 93, 3 (405) aufgeführten Fröschen, Agathon sei zu der Seligen Festgelagen eingegangen (v. 85), nicht auf seinen Tod, sondern mit dem Scholiasten auf die Schwelgereien des makedonischen Königshofes beziehen läßt, wohin er, gleich dem Euripides, vom König Archelaos berufen war; vergl. Ritschl, de Agathonis vita, p. 19 fg.

28) Ganz vortrefflich sagt Niebuhr (Vorträge über die alte Geschichte, Bd. 2, S. 41) über die Zeit nach dem peloponnesischen Kriege: „Das Leben ward fortgelebt wie eine Pflicht; man lebte vorwärts ohne Freude, ohne Aussicht auf ein schönes, heiteres Leben, auf Erfüllung von Träumen und Gedanken."

29) Das ganze Auftreten des Apollodoros würde uns in ihm einen noch nicht durchgebildeten, vom ersten Stolze eines angehenden Philosophenschülers durchdrungenen Jüngling erblicken lassen, auch wenn wir nicht aus seinem eigenen Munde wüßten, daß er damals, als Agathon im tragischen Wettkampfe den Sieg gewann, noch ein Knabe war. Hiernach dürfen wir ihn uns zu der Zeit, als er seinen Freunden von jenem Gastmahl erzählt, noch als einen jungen Mann in der Mitte der Zwanziger denken.

30) Über die vielen spätern, in die Form eines Gastmahls gekleideten philosophischen Schriften vgl. Jonsius de script. hist. phil., I, II, 5. 6; Bernhardy, Grundriß der griech. Literatur, 1, 64.

31) Über das bei Griechen und Römern übliche, an feste Regeln gebundene Wetttrinken unter der Leitung eines Symposiarchen oder magister bibendi vgl. Böttiger's kleine Schriften, 3, 213; Becker's Gallus, 1, 189; K. F. Herrmann, griech. Privatalterthümer, §. 28, Anm. 29. 30.

32) Wenn Platon den in der sophistischen Rhetorik hinlänglich bewanderten Phädros (S. 177) sagen läßt, er habe zwar, außer den Enkomien auf Herakles und andere berühmte Männer, von den Sophisten sogar Lobreden auf das Salz und ähnliche Dinge, aber noch

keine auf den Eros gelesen, so ist dies ein hinreichender Beweis für die Neuheit der Aufgabe, welche der große Philosoph sich stellte.

33) Von den nach Athenäos (B. 15, S. 693) nur in Athen üblichen Skolien handelt Ilgen, disquisitio de scoliis, p. 148 fg. vor seiner Sammlung der Skolien (Jena 1798), und Bernhardy, griech. Literatur, 1, 64, der auch gut bemerkt, daß, je mehr die Prosa die Herrschaft über die Poesie gewann, desto mehr an die Stelle der schon zur Zeit des Aristophanes aus der Mode kommenden Skolien philosophische Tischgespräche traten. Vgl. Ribbeck, Nachlaß, S. 160—169.

34) Wir kennen den kleinen Aristodemos aus Xenophon's Denkwürdigkeiten (1, 4), wo er als Verächter und Verspotter des Gottesdienstes dem Sokrates zu einem seiner herrlichsten Gespräche über Gott und göttliche Dinge Anlaß gibt.

35) So wenig die Anspielung auf den reichlichen Weingenuß des Aristophanes, die schon Aristides (t. II, p. 371, Dind.) in diesem Schlucken findet, zu verkennen ist, so ungerecht ist der Tadel, den dieser Schriftsteller deshalb über den Platon ausspricht; gewiß würde der treffliche Dichter selbst, der so gern auch an seinen Lieblingshelden kleine Schwächen mit muthwillig harmloser Laune bespöttelt, diesen ganz in seinem eigenen Geiste angebrachten Zug, hätte er das Gastmahl gelesen, mehr heiter belächelt, als mit Unwillen aufgenommen haben. Wie feierlich ernst nimmt aber doch Fortlage den flüchtigen Scherz, wenn er darin eine Rache für die Mishandlung des Sokrates in den Wolken findet!

36) Über die orphischen Theogonien, in denen überall Eros als Weltbildner eine große Rolle spielt, vgl. Lobeck, Aglaophamos, S. 367, 465, 601 fg., und Brandis, Gesch. der griech.-röm. Phil., 1, 59 fg.

37) Vgl. Anm. 1 zur Einleitung in den Lysis, Bd. 1, S. 262.

38) Hierher gehört das übrigens der ganzen sikelischen Schule eigene, auch vom Thukydides gern angewendete Spiel mit verschiedenen Zusammensetzungen desselben Wortes, wie ὑπεραποθανεῖν und ἐπαποθανεῖν, S. 180. Ebenso überbietet ὑπεραγασθέντες das vorangegangene ἀγασθέντες.

39) Über die doppelte Aphrodite und den doppelten Eros vgl. Stallbaum zu Kap. 8 unsers Dialogs. Ob mit der Unterscheidung des himmlischen, weltbildenden, und des irdischen, Menschen zur Liebe entflammenden Eros seine doppelte Bildung als Jüngling und Knabe (worüber vgl. O. Müller, Archäologie, §. 391) zusammenhängt?

40) Mit Unrecht streichen Bast und Stallbaum S. 183 vor ἁπλοῦν die Negation. Pausanias, der schon früher (S. 181) den Satz aufgestellt hat, keine Handlung sei an sich selbst gut oder schlecht, sondern werde es erst durch die begleitenden Umstände, wendet denselben jetzt auf den seltsamen Widerspruch der zu Athen herrschenden Sitte

an, nicht den Bewerber, sondern Den, der die Bewerbung annimmt, zu tadeln, und lobt diese Sitte, weil sie nicht, wie einerseits die äolische, andererseits die ionische, ein einfaches und unbedingtes, sondern ein gemischtes und durch die Verhältnisse modificirtes Princip aufstelle; denn die Annahme der Bewerbung sei an sich weder gut noch schlecht, sondern werde beides erst durch die Umstände. Das Gekünstelte und Unklare dieses Gedankens entspricht durchaus dem geschraubten, sophistisch das Schlechte beschönigenden Charakter der ganzen Rede.

41[a]) Wenn wir im Protagoras (S. 315) den Eryximachos, der dort ausdrücklich ein Sohn des aus dem Anfange des Phädros, sowie aus Xenophon (Denkw. d. Sokr., 3, 13, 2) bekannten großen Arztes Akumenos genannt wird, als Zuhörer der astronomischen Vorträge des Hippias aufgeführt finden, so wäre es doch sehr gewagt, daraus mit Rückert zu folgern, daß seine Rede die Manier jenes Sophisten darstelle.

41[b]) Der gewöhnlichen, vom Pausanias vorgebrachten Ansicht von dem doppelten Eros und der doppelten Aphrodite gibt Eryximachos eine etwas andere Wendung, indem er den himmlischen Eros zum Begleiter der himmlischen Muse, der Urania, macht, der ja Platon auch im Phädros (S. 259) den nächsten Platz nach der Kalliope anweist, den niedern dagegen der niedern Muse, der Polyhymnia, zugesellt, die ihm ohne Zweifel ein Bild der ungesunden, tändelnden und unsittlichen Lyrik und Musik ist. Mit mehr Anerkennung redet Platon dort im Phädros von der Erato und Terpsichore, verweist aber doch beide, als Vertreterinnen der weltlichen Poesie, ebenfalls auf eine untergeordnete Stelle. — Die ganze Rede des Eryximachos kann als ein naturphilosophischer Commentar des herrlichen sophokleischen Chorgesanges in der Antigone (v. 781—800) über die Gewalt des Eros angesehen werden.

42) Sehr mit Unrecht tadelt Stallbaum die Erklärung, die Eryximachos von dem tiefsinnigen Ausspruche des Herakleitos gibt, daß das Eine eben durch seine Spaltung in Gegensätze sich vereinige, wie die Harmonie eines Bogens oder einer Lyra (Bruchstück 33, 34 bei Schleiermacher); denn mag es immerhin sein, daß er den Gedanken des alten Weisen nicht ganz rein wiedergibt, wenn er den Gegensatz und die Rückkehr zur Einheit nicht, wie Jener wollte, in einen ungetheilten Moment zusammenfallen, sondern die Harmonie erst nach Aufhebung des Gegensatzes eintreten läßt, so stimmt doch diese, gewiß echt philosophische Berichtigung eines poetisch unklaren Satzes durchaus mit den platonischen Erörterungen im Parmenides und Sophisten überein, in welchen gezeigt wird, daß das Entgegengesetzte an sich nie gleich sein, sondern erst durch den Begriff des Werdens miteinander vermittelt werden kann.

43) Das Wort des Eryximachos, der niedere Eros sei, wenn er nur die Harmonie der Seele nicht störe, gar wohl zulässig, ja mitunter sogar zur Heilung nothwendig (S. 187), findet seine Erklärung im Philebos, wo in gleicher Weise die nothwendigen sinnlichen Freuden zwar tief unter die geistigen Genüsse gestellt, doch aber nicht schlechthin als unsittlich verdammt werden, weil sie eben zur Erhaltung des Lebens nothwendig sind; vgl. meine Prolegomena ad Philebum, p. 57.

44) Gewiß ist das Lob, das Groen van Prinsterer (S. 194) auch in formaler Beziehung über die Rede des Eryximachos ausspricht, besser begründet, als der schwach motivirte Tadel von Meiners, Wolf und Rückert.

45) Den speculativen Gedanken, der der Rede des Aristophanes zu Grunde liegt, hat Keiner besser aufgefaßt, als Schwarz in seiner Pädagogik (Bd. 1, S. 150): „Schon darum kann es keinen vollkommenen Menschen geben, weil jeder entweder als Mann oder als Weib existirt. Dadurch ist die Menschheit getheilt, und Platon sprach darin gar nichts Schwärmerisches, wenn er die beiden als zwei Hälften ansah. Es läßt sich beweisen, daß durch die Trennung der Geschlechter der Organismus des Einzelnen etwas Unvollständiges enthält, sowie dagegen die Art nur dadurch gesichert wird. Daher der Trieb der Vereinigung zum Ganzen." Gewiß ist es Schwarz selbst nicht entgangen, daß Aristophanes in seinem Mythos nicht blos eine Trennung von Menschen verschiedener Geschlechter, sondern auch desselben Geschlechtes annimmt, doch hebt er die der Natur am meisten entsprechende und für uns bedeutendste Seite jener Dichtung hervor.

46) Die vier Stufen der Vereinigung und Trennung der menschlichen Natur, die Susemihl in der Rede des Aristophanes dargestellt findet, als deren letzte er die freilich nur ein Ideal bleibende völlige Wiedervereinigung der getrennten Hälften durch die Liebe annimmt, dürften bei näherer Betrachtung wol auf drei zurückzuführen sein; denn der Wiederherstellung der ursprünglichen, ungetheilten Natur gedenkt er nur beiläufig, als eines frommen Wunsches, die höchste erreichbare Stufe aber bleibt ihm die innigste Verbindung der verwandten Naturen durch die Kraft des Eros, also die Aufhebung der Trennung auf geistige, nicht auf körperliche Weise.

47) An die von dem Chor der Vögel in der gleichnamigen aristophanischen Komödie (v. 688—739) vorgetragene Dichtung über den Ursprung der Welt, die köstlichste Parodie so mancher eben so hochtrabenden als unklaren und gedankenarmen kosmogonischen Mythen und Theorien, werden wir in mehr als einer Beziehung bei unserm Mythos erinnert; am meisten dadurch, daß Eros, die dem Urei zuerst entstiegene, weltbildende Macht, auch dort vor allen Göttern gefeiert wird. Selbst für den Spott, der S. 190 mit den opferbedürftigen

Göttern getrieben wird,' findet sich bei den Vögeln, die in ihrer luftigen Wolkenburg den Himmlischen den Opferduft abschneiden, ein Vorbild.

48) Treffend vergleicht Fortlage (S. 132) den hebräischen Mythos von der Bildung des Weibes aus des Mannes Ribbe und eine ähnliche indische Dichtung.

49) Ganz im Geiste des Aristophanes sind alle seine Bilder und Vergleichungen der derbsten Wirklichkeit entnommen und wirken durch den Contrast, indem sie Wunderbares und Unglaubliches mit dem Alltäglichsten zusammenstellen; so die Vergleichung der Zertheilung der frühern Doppelmenschen mit dem Zerschneiden der einzumachenden Arlesbeeren (das gleich darauf folgende Gleichniß von dem Theilen der Eier vermittels eines Haares sieht sehr nach einer Glosse aus), der getheilten Menschen mit den Steinbutten, der möglicherweise bei einer nochmaligen Theilung zu erwartenden Profilmenschen mit halben Würfeln, und vieles Ähnliche.

50) Wie Sokrates überhaupt in den platonischen Dialogen nicht selten parodirend in den Ton irgend eines der bedeutendern Theilnehmer der Unterredung einstimmt, so kommen auch hier in seinen Worten einzelne Anklänge an die bei Agathon so beliebten Wortspielereien des Gorgias vor, wie jenes Παυσανίου παυσαμένου (S. 185), wobei er ausdrücklich sich auf die Manier der Sophisten beruft.

51) Vgl. Einleitung zum Gorgias, Bd. 2, S. 355, Anm. 37. 42.

52) In den Thesmophoriazusen wird er V. 52 fg. mit einem Drechsler und einem geschickten Bildner in Wachs verglichen, der seine Figuren auf das Feinste abzurunden verstehe, worauf er V. 101 fg. selbst in einem Festgesange auf Apollon und Artemis in phrygischer Tonart und schönklingenden, aber gehaltleeren Worten eine Probe seiner Kunst ablegt.

53) So spielend der Gedanke (S. 195) zu sein scheint, daß über die alten Götter, die sich einander verstümmelten und fesselten, die Nothwendigkeit geherrscht habe und erst über die neueren der sanfte, weiche Eros, Frieden und Liebe stiftend, herrsche und daß deshalb Eros der jüngste aller Götter sein müsse, so liegt doch hinter diesem dichterischen Spiel der bedeutende Gedanke verborgen, daß das Reich des Friedens und der Liebe, oder, wie wir uns ausdrücken, der Humanität und Gesittung, nur allmälig sich aus einem Zustande ungezügelter Wildheit und roher Naturkraft hervorgebildet habe und daß dieser Gegensatz zweier Bildungsepochen der Menschheit sich auch in dem Gegensatze der alten und neuen Götter abspiegele. Charakteristisch genug ist es für beide Personen, daß Phädros den Mythos buchstäblich so aufnimmt, wie er ihn in seinen Theogonien vorfindet, der geistvolle Agathon dagegen ihn sinnreich umdeutet.

54) Nach Aristoteles (Poetik, Kap. 9) schrieb Agathon eine Tragödie unter dem wunderlichen Titel: Die Blume (ἄνθος), eine Bezeichnung, die, wenn sie echt ist, uns vielleicht vermuthen läßt, daß dieser Dichter hier von der herkömmlichen Weise der alten Tragiker, ihre Stoffe den alten Heldensagen zu entnehmen, abgewichen und kühn genug gewesen sei, sich selbst seinen Stoff zu dichten. Vgl. O. Müller, Geschichte der griech. Literatur, 2, S. 183. Sollte nicht in der wiederholten, spielenden Anwendung des Wortes ἄνθος und seiner Ableitungen in der Rede (S. 196) eine den Athenern wol nicht allzu versteckte Anspielung auf jenes ohne Zweifel tändelnde und blumenreiche Stück liegen?

55) K. F. Hermann's (Gesch. der plat. Phil., 1, S. 523) auch von Schwegler (S. 17) und Susemihl (Prodromus, S. 56) angenommene Ansicht, daß die Einführung der Diotima ein Hinausgehen über den Standpunkt des Sokrates andeute, ist um so treffender, da überhaupt Platon es liebt, wenn er dem Sokrates unsokratische Gedanken in den Mund legt, dieselben auf die Mittheilung irgend eines Gottes oder Propheten zurückzuführen; vgl. Susemihl in Jahn's Jahrbüchern, Bd. 57, Heft 4, S. 417 fg.

56) Der Zweifel der Diotima, sie wisse nicht, ob Sokrates ihren letzten und tiefsinnigsten Erörterungen über die Liebe folgen und so gleichsam den höchsten Grad der heiligen Weihe erlangen könne (S. 210), weist, wie besonders Hermann gut hervorhebt, unverkennbar auf jene Erhebung des Platon über die sokratische Begriffssphäre hin.

57) Von der Seele, Buch 2, Kap. 4. „Alles Lebenden natürlichste Thätigkeit ist, daß es ein ihm Ähnliches hervorbringe, das Thier ein Thier, die Pflanze eine Pflanze, um an dem Ewigen und Göttlichen Theil zu nehmen, wie sie können; denn Alles strebt nach jenem und seinetwegen thut es Alles, was es seiner Natur gemäß thut."

58) Daß S. 210 τὸ ἐπ' εἴδει καλόν nicht auf das Ideal des Schönen, sondern, im Gegensatze zu den einzelnen schönen Körpern, auf den Gattungsbegriff der Schönheit zu beziehen sei, lehrt ein Blick auf den Zusammenhang.

59) O. Jahn hat in einer 1844 zu Greifswald erschienenen Abhandlung sehr wahrscheinlich gemacht, daß eine in Pompeji aufgefundene, in Bronze auf der Decke eines hölzernen Koffers ausgeführte Gruppe, worin eine jugendliche Frau in ernstem Gespräch mit einem ganz in Gedanken versunkenen Silen erscheint, zwischen beiden aber ein geflügelter Eros sichtbar wird, auf das Gespräch der Diotima mit Sokrates über die Liebe zu beziehen sei. — Über die Silenenstatuen, als Einfassung anderer Kunstwerke, vgl. Böttiger, Att. Museum, 1, S. 355.

60) S. 221; vgl. Wolken, V. 361.

61) Hommel's Einfall, ἀπό statt ὑπό zu lesen und dann die Worte auf die Trennung Arkadiens von Lakonien durch hohe Gebirge zu beziehen, ist mit dem Ausdrucke διοικίζειν, der stets die Auflösung früher zusammengebauter Städte in vereinzelte Dörfer ausdrückt, nicht vereinbar und schiebt überdies dem Platon den ihm fremden Gedanken von einer allmäligen Erhebung der Gebirge unter.

62) Henrichsen de consilio et arte convivii Xenophontis ejusque cum Platonico necessitudine, Altona 1840.

63) Athenäos (Buch 11, S. 505) nennt den wenig glaubwürdigen Theopompos und Hegesandros als seine Gewährsmänner.

64) Gail, Oeuvres de Xénophon, VII, 2, p. 110 fg.

65) Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berlin, 1811.

66) K. F. Hermann hat in drei Abhandlungen über die Abfassungszeit des xenophontischen Gastmahls gehandelt, zuerst 1835 vor dem Marburger Lectionscatalog, dann 1841 ebendaselbst gegen Henrichsen, der alle Beziehung beider Werke auf einander leugnet, endlich, mit besonderer Rücksichtnahme auf den Autolykos des Eupolis, vor dem Göttinger Catalog 1844—45.

67) In der Rede des Sokrates bei Xenophon kommen Anklänge an die Reden des Phädros, Pausanias und Agathon vor; an die erstere erinnert die Erwähnung des Achilleus und Patroklos, wobei Sokrates, wie Phädros, dagegen spricht, daß Patroklos des Achilleus Liebling gewesen sei, dabei aber geltend macht, daß ihr Verhältniß überhaupt nicht Liebe, sondern Freundschaft genannt werden müsse. Indem er den Eros den ewigen Göttern gleichalterig, der Schönheit nach aber den jüngsten Gott nennt, vermittelt er die Ansichten des Phädros und Agathon. Mit Pausanias unterscheidet er die höhere und niedere Liebe; doch hätte dies Rückert nicht bewegen sollen, der Rede des Pausanias denselben Standpunkt, wie der sokratischen bei Xenophon, beizulegen; denn während Pausanias die Liebe preist, ist Sokrates, ähnlich wie in Platon's Lysis, ein Lobredner der Freundschaft, und während Jener das sinnliche Element mit dem geistigen vermischt und die Knabenliebe unter Umständen ganz sittlich und vernünftig findet, wird diese vom Sokrates offenbar als ein unsittlicher Auswuchs des griechischen Lebens angesehen und ihr die sittliche Freundschaft der Heroenzeit gegenübergestellt. Wenn nun bei Xenophon der Gedanke des Phädros, daß ein aus Liebenden und Lieblingen bestehendes Heer unüberwindlich sei, dem Pausanias zugeschrieben wird, so ist dies gewiß nicht, wie man wol gemeint hat, irgend einer Schrift dieses ohnehin nicht als Schriftsteller bekannten Mannes entlehnt, sondern ganz einfach ein Gedächtnißfehler des etwas flüchtigen Erzählers.

68) Vgl. Anm. 3.

69) Leider lag dem Verfasser der Einleitungen, als er dies schrieb, die jüngst erschienene, fleißige und gründliche Abhandlung von A. Hug über das gegenseitige Verhältniß der Symposien des Xenophon und Plato (Philologus, Bd. 7, Heft 4, 1852), worin dem xenophontischen Gastmahl wieder die Priorität vindicirt wird, noch nicht vor.

2. Zur Übersetzung.

1) „Phaleron", so hieß der älteste Hafen von Athen, südwestlich von der Stadt, ungefähr eine halbe Meile davon entfernt (vgl. Anm. 8 zur Übersetzung des Gorgias), sowie auch ein attischer Demos.

2) „Freund Glatzenheimer" (ὁ φαληρεὺς οὗτος). Das Scherzhafte der Begrüßung scheint sowol darin zu liegen, daß er, wie in den Volksversammlungen bei Aufrufen zu geschehen pflegte, dem Namen des Freundes den des Demos, dem dieser angehörte, beifügte, als in der Anspielung auf die Glatze des Apollodoros; φαληρίς heißt nämlich ein Seehuhn mit einer weißen Platte (φαλαρός).

3) „Dir kömmt es zu". Als Einem, wie wir in dem Folgenden sehen werden, vor Allen für seinen hochverehrten Sokrates Schwärmenden.

4) Auf die einfache Zahl ist hier kein Gewicht zu legen, und aus unserer Stelle nicht etwa zu folgern, daß Agathon nicht, nach damaliger Sitte, mit einer Tetralogie, sondern mit einem einzelnen Trauerspiele den Sieg davongetragen habe. Dieser Meinung ist auch Welcker: Die griech. Tragödien, Abth. III, S. 989.

5) Der kleine Kydathenäer (attischer Demos) Aristodemos tritt auch in Xenophon's Denkwürdigkeiten (I, 4) auf, wo ihn, der aller Verehrung der Götter sich entzog, Sokrates von der Fürsorge der Götter für die Menschen zu überzeugen sucht.

6) „Und ich weiß recht gut, von wannen du wol den Zunamen des Schwärmers erhieltst." Καὶ ὁπόθεν ποτὲ ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβες, τὸ μανικὸς καλεῖσθαι, εὖ οἶδα ἔγωγε. Statt μανικός liest, gewiß unrichtig, Rückert mit einigen Handschriften, μαλακός (weichherzig), und statt οὐκ, was allerdings in allen Handschriften sich findet, haben wir, nach Bast's (spec. crit., p. 4) sehr wahrscheinlicher Vermuthung, εὖ substituirt. Μανία aber bezeichnete jede rasende, d. h. das Maß überschreitende, wie der Wahnsinn unserer Besinnung uns beraubende Leidenschaft, und der davon Ergriffene, der für etwas Schwärmende, heißt μανικός. Daß des Apollodoros Liebe zur Philosophie und die Verehrung, welche er seinem Lehrer Sokrates widmete, an das Schwärmerische grenzte, geht schon aus unserer Stelle und dem im ersten Kapitel über seinen täglichen Umgang mit Sokrates Gesagten hervor. Wie konnte also der Freund sagen: Ich weiß nicht,

von wannen du den Spitznamen erhieltest? Wenn er sonach zu den eifrigsten Anhängern des Sokrates gehörte, war er darum nicht besonders tief in dessen Lehren eingedrungen, wie aus einigen von Xenophon, Älian, Diogenes von Laërte von ihm uns aufbehaltenen Anekdoten hervorgeht; Ersterer trägt sogar kein Bedenken, ihn εὐήθης (beschränktes Geistes) zu nennen. Er wird uns im nächsten Dialog, im Phädon, unter Denen, die dem Tode des Sokrates beiwohnten, wieder begegnen. Als Sokrates den Giftbecher getrunken hat, bleibt kein Auge trocken; Apollodoros aber hörte schon vorher nicht auf zu weinen, doch jetzt brüllte er laut auf rc. F. A. Wolf will sich nicht anmaßen zu entscheiden, warum Platon ihn zum Wiedererzähler der beim Agathon geführten Reden machte, verwirft aber mit Recht Sydenham's seltsame Vermuthung, dadurch habe Platon das Anstößige mancher eingeschalteten Reden rechtfertigen wollen. Wie konnte er aber einen Passendern wählen, als Einen, der auf Alles, was Sokrates irgend sagt oder gesagt hat, eifrige Jagd macht und es mit heiliger Scheu in dem Archive seines Gedächtnisses niederlegt? In wessen Munde erschien ein solcher Bericht authentischer, als in dem eines Mannes, der es weder wagte, etwas von dem Seinigen hinzuzufügen, noch geistig dazu befähigt war?

7) Agathon, der liebenswürdige Gastgeber, hatte den ersten Sieg auf der tragischen Bühne davongetragen — nach Athenäos im vierten Jahre der neunzigsten Olympiade, 417 v. Chr. — und Tages zuvor, wie wir aus unserm Gastmahl ersehen, mit seinen Choreuten und den meisten der auch jetzt Anwesenden diesen Sieg gefeiert. Ritschl (de Agathonis vita, arte et tragoediarum reliquiis, Hal. Sax. 1829) nimmt Olymp. 83, 1 als sein Geburtsjahr an, sodaß er zur Zeit unseres Gastmahls im 31. Lebensjahre gestanden hätte. Er scheint damals neben Sophokles und Jophon des größten Ansehens als Tragödiendichter sich erfreut zu haben. In einer Tragödie, die Blume, brachte er, nach Aristoteles (poet. c. 9), zu nicht minderm Ergötzen, wie der Stagirite sagte, rein erdichtete Begebenheiten und Namen auf die Bühne. Er war reich und durch körperliche Schönheit, worauf auch in unserm Dialog einige Male hingedeutet wird, ausgezeichnet. So war er der Liebling des Pausanias (vgl. Protagoras S. 441 unserer Übersetzung und Xenophon's Gastmahl, Kap. 8, 32), der von einem Scholiasten ebenfalls als tragischer Dichter bezeichnet wird; ja selbst der bejahrte Euripides soll, einer Anekdote Älian's zufolge, den bereits wenigstens Vierzigjährigen am Hofe des Archelaos, wo Beide sich befanden, noch zärtlich geküßt haben. In Pella, am Hofe dieses kunstliebenden Makedonerkönigs (vgl. Anm. 5 zur Übers. des Alkibiades II. und Anm. 20 zu der des Gorgias) brachte er nämlich seine letzten Lebensjahre zu, wohin er sich wahrscheinlich kurz vor Aufführung der Frösche des Aristophanes, sechs Jahre nach dem hier gefeierten Siege,

begeben hatte (Aristophanes' Frösche v. 83, 4 verglichen mit der Anm. zu v. 29 der Thesmophorienfeier in Aristoph. Lustspielen, übersetzt von Müller). Auf ihn als Tragödiendichter werden wir unten noch einmal zurückkommen.

8) „Beim Siegesschmaus". Einen auf der tragischen Bühne davongetragenen Sieg durch einen Schmaus zu feiern, mochte um so mehr üblich sein, da ein Stier Dem zu Theil wurde, der den ersten Preis davontrug. Dieser Stier wurde dann natürlich geopfert und größtentheils verschmaust, da nicht leicht ein Opfer ohne Schmaus und nicht leicht ein Schmaus ohne Opfer stattfand. Der Dichter Jon aus Chios, ein Zeitgenosse Agathons, beschenkte, als ihm ein solcher Sieg zu Theil geworden war, jeden Athener mit einem Kruge (κεραμεύς) Chierweines.

9) Der Name des Gastgebers, Agathon, zu dem Sokrates den Aristodemos als Trollgast mitnehmen will, erinnert an ἀγαθός (wacker). Sokrates will den Freund mit zu einem Herrn Wackermann nehmen und kann sich also um so eher auf das Sprichwort beziehen, das er zu Schanden machen will.

10) Ilias X, 224. Denselben Vers sahen wir angeführt im Protagoras, Kap. 33, und Alkibiades II., Kap. 3.

11) So glaubte nämlich Aristodemos, sonst wäre er selbst, als Ungeladener, noch nicht eingetreten.

12) Anm. 1 zur Übersetzung des Phädros.

13) „Vermittelst der Wolle (διὰ τοῦ ἐρίου) .... herüberquillt". Frühere Herausgeber haben das durch alle Handschriften bestätigte ἐρίου, welches sie nicht verstanden, durch ein anderes, einen Trichter bezeichnendes Wort ersetzen wollen. Aber Geel (Bibliotheca crit. nov. II, 274) hat eine Erklärung gegeben, von deren Richtigkeit jeder Leser durch einen leichten Versuch sich überzeugen kann. Er stelle zwei Becher neben einander, einen mit Wasser gefüllten und einen leeren, und lasse einen wollenen Faden aus dem vollen in den leeren herüber hängen, so wird nach und nach dieser Faden das Wasser aus dem leeren hinüber leiten, bis es in beiden gleich hoch steht. Schon Geel bemerkt: dieses Gleichniß sei bei einem Trinkgelage (wo Jeder seinen Becher vor sich stehen hat) ein höchst passendes.

14a) Soviel Zuschauer faßte das von der persischen Beute errichtete, erste steinerne Theater zu Athen. Vgl. H. Müller de theatri cett. structura et partibus (Schulprogr. von 1825) und die seiner Übersetzung des Aristophanes vorausgeschickte Abhandlung: Das Drama der Griechen.

14b) „Indem wir den Dionysos zum Schiedsrichter nehmen". Also beim Becher; zugleich aber auch, als den Gott, der als der Apollon aller dramatischen Dichter angesehen und an dessen Festen alle Schau-

spiele aufgeführt wurden. Er ist auch in den folgenden Zeilen unter dem Gotte zu verstehen.

15) Melanippe war die Tochter der Hippo und die Enkelin des weisen Cheiron. Ihr legte Euripides, nach Dionysios von Halikarnaß (Rhet. VIII, 10; IX, 11) die Lehre des Anaxagoras in den Mund. Der euripideische Vers, auf den Pausanias sich hier bezieht, wird auch vom Dionysios angeführt und lautete:

Und nicht von mir, von meiner Mutter kömmt das Wort.

Zwei Trauerspiele des Euripides führten den Namen Melanippe, das erste M. die Philosophin (σοφή), aus dem der oben angeführte Vers entlehnt ist, und das zweite M. die Gefangene. Ihren Inhalt findet der Leser von Welcker und nach ihm kurz in einer Anmerkung zur Thesmophorienfeier des Aristophanes von mir angegeben (die Lustspiele des Aristoph., übers. v. Müller, Th. III, S. 283).

16) So sagt Isokrates in seiner Lobrede auf die Helena: „Von Denen, welche die Seidenraupe, das Salz und Ähnliches zu preisen beabsichtigten, kam Keiner je wegen des zu Sagenden in Verlegenheit."

17) Wie höchst passend wird Phädros als der Urheber des Vorschlags, auf den Eros Lobreden zu halten, aufgeführt; haben wir ihn doch aus dem vorhergehenden, seinen Namen führenden Gespräche als den leidenschaftlichen Liebhaber sophistisch-rhetorischer Vorträge kennen gelernt. Vgl. Anm. 37 u. 42 zur Übers. des Phädros.

18) „Mit Dionysos und Aphrodite sich beschäftigt"; mit dem erstern als dramatischer Dichter; die ausschließliche Beschäftigung mit Aphrodite aber scheint sich, wie schon Wolf vermuthet, auf uns zwar, nicht aber den Anwesenden und den Zeitgenossen Platon's unbekannte Lebensverhältnisse des Aristophanes zu beziehen.

19) Theogon. 116.

20[a]) „Zuerst ersann sie"; im Griech. μητίσατο. Das Subject dieses Zeitworts ist ausgelassen, und wenn wir sie, nicht er übersetzen, so ergänzen wir Δίκη oder Ἀνάγκη, die schlechthin in sich bestimmte absolute Nothwendigkeit, das absolut Begrenzende.

20[b]) Akusilaos, einer der ältesten Sagenschreiber (λογογράφοι), von denen die Bildung der griechischen Prosa ausging. Nach Clemens von Alexandrien that er nicht viel mehr, als den Hesiodos in Prosa auflösen, daher seine Übereinstimmung mit dem Dichter.

21) Warum erwähnt hier Phädros nicht der heiligen Schar (ἱερὸς λόχος) bei den Thebanern, die aus 300 lauter Liebenden und Geliebten bestand, durch die sein Project zum Theil schon realisirt war? fragt hier Wolf und bedenkt nicht, daß er hier dem Platon einen starken Anachronismus zumuthet. Die Schlacht bei Leuktra, in welcher Pelopidas diese heilige Schar führte, fand volle 49 Jahre später statt,

als unser Gastmahl; ja es fragt sich sogar, ob die heilige Schar schon bestand, als das Gastmahl geschrieben ward. Erwähnung geschieht derselben Anm. 1 zur Einleitung in den Lysis.

22) So Apollon den Hektor; Ilias, XV, 262.

23) Einigen unserer Leser ein lästiges Nachschlagen in einem mythologischen Handbuche zu ersparen, bemerken wir kürzlich: daß der aus dem Olympos auf die Erde verwiesene Apollon die Heerden des Königs von Pherä, Admétos, weidete und von den Parcen für den dadurch Liebgewonnenen und zu einem frühen Tode Bestimmten Fristung des Lebens erlangte, wenn Jemand freiwillig für ihn in den Tod gehen wolle. Dazu entschloß sich seine Gemahlin Alkestis. Herkules aber holte sie aus der Unterwelt und gab sie ihrem Gemahle zurück. Dieser Mythos wurde vom Euripides in der noch vorhandenen Tragödie Alkestis behandelt. Orpheus stieg, wie Herkules, nach der ihm durch einen frühen Tod entrissenen Eurydike in den Hades hinab. Durch seiner Leier Zauber gerührt, gewährten ihm Pluton und Proserpina deren Rückkehr, wenn er sich nicht eher, als bis er wieder an das Licht gelangte, nach ihr umsehen würde. Er konnte aber der Sehnsucht so lange nicht widerstehen, erblickte sie, sah aber im gleichen Nu sie unwiderruflich zurückgezogen.

24) Bald, mein Sohn, verblühet das Leben dir, so wie du redest!
Denn nach Hektor sogleich ist dir dein Ende geordnet,

sagt (Ilias, XVIII, 95 fg.) Thetis zum Achilleus, und dieser erwiedert unter Anderm:

Geh' ich nun, daß den Mörder des werthesten Haupts ich erhasche,
Hektor, doch mein Loos empfah' ich, wann es auch immer
Zeus zu vollenden beschließt und die andern unsterblichen Götter.

25) Indem sie, wie wir eben sahen, nicht blos, wie die himmlische, einen Vater, sondern auch eine Mutter hat.

26) Wir geben die Erzählung des Ereignisses, auf welches Pausanias hier sich bezieht, nach dem Platoniker Maximus Tyrius, der unter Antoninus Pius zu Rom lebte. Dieser sagt in seiner ersten Abhandlung über die Liebeskunst des Sokrates (p. 82 ed. Cantabrigiens. 1703). Ein attischer Jüngling hatte zwei Liebhaber, einen Bürger und einen Gewaltherrscher; der eine war gerecht, als Gleichgestellter, der andere ungerecht, als Gewalthaber. Der Jüngling aber war wahrhaft schön (d. h. edelgesinnt) und liebenswerth, sodaß er mit Hintansetzung des Gewaltherrschers den Bürger vorzog; Jener aber behandelte Beide so in Anderm schimpflich, vorzüglich aber wies er die Schwester des Harmodios, die als Korbträgerin (ein Ehrenamt) beim Festaufzuge der Panathenäen erschienen war, schmachvoll zurück. Dafür büßten die Söhne des Peisistratos, und der Übermuth des Ge-

waltherrschers wurde für die Athener der Beginn ihrer Freiheit, sowie der Muth des Jünglings und seine löbliche Liebe und die Mannhaftigkeit seines Liebhabers." Vgl. Aelian, XI, 8, vorzüglich aber Thucydides, VI, 54 fg.

27) „Altersgenossen und Andere", ἡλικιῶται καὶ ἕτεροι. Hier will Heindorf statt ἕτεροι lesen ἑταῖροι, aber gewiß mit Unrecht; die ἑταῖροι bestehen ja größtentheils aus Altersgenossen, und wir hätten also eine Tautologie.

28) Beziehung auf Ilias II, 71, wo von dem Traume die Rede ist, welchen Zeus dem Agamemnon sendet.

29) Das Eine kam ihm als Arzt, das Andere als dem ihm zunächst Gelagerten zu.

30) So sagt Hippokrates in einer von Sydenham angeführten Stelle: Die Heilkunde besteht in einem Hinzuthun und Hinwegnehmen, einem Hinwegnehmen des Übermäßigen und einem Hinzuthun des Mangelnden; wer Das am besten zu thun versteht, ist der beste Arzt.

31) „Unsere Dichter da"; mit Hinweisung auf die beiden anwesenden Dichter Aristophanes und Agathon.

32) „Über die Gymnastik und den Landbau". Der die Leibesübungen leitende Ringmeister hat ebenso für die Gesundheit des Körpers zu sorgen und dahin abzweckende Vorschriften zu ertheilen, wie der Arzt; was also von diesem gilt, gilt unter gewissen Modificationen auch von jenem. Beim Landbau aber findet zwischen dem Boden und dem Samen, den der Landmann ihm anvertraut, fast dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen Mann und Weib. Ja auch das soeben von den gesunden und krankhaften Neigungen des Körpers Gesagte findet auf den Boden eine leicht sich ergebende Anwendung.

33) Über den Ausspruch des Herakleitos und das von Eryximachos darüber Gesagte vergleiche man Hegel's Vorlesungen über die Gesch. der Philosophie (Werke, Bd. 13), Th. 1, S. 335 fg. In einer dort aus Aristoteles (de mundo, c. 5) über Herakleitos angeführten Stelle sagt der Stagirit: „Man kann Ganzes und Nichtganzes, Zusammentreffendes und Abweichendes, Consonirendes und Dissonirendes miteinander in Verbindung bringen (συνάπτειν) und aus Allem wird Eines und aus Einem Alles." Dieses Entstehen und Werden aus Entgegengesetztem und Widerstrebenden soll das Bild des Bogens und der Leier versinnlichen, welches nicht blos hier, sondern zweimal vom Plutarch (de Iside et Osir. 45 und de tranquillitate animi, 15) sowie vom Simplicius (Comment. in Arist. Physica) angeführt und also von Beiden als von besonderer Wichtigkeit für das Verständniß der Weltansicht des Herakleitos angesehen wird. Zwischen scheinbar Entgegengesetztem, Bogen und Leier, findet ein Einklang statt, und auf Entgegengesetztem beruht ihre Thätigkeit. Die Sehne des Bogens ent-

spricht der Saite der Leier. Das Anspannen und darauf erfolgende Nachlassen beider bringt dort das Abschnellen des Pfeiles, hier den Ton hervor. Bast's (krit. Versuch über Platon's Gastmahl, S. 41 fg.) sonst scharfsinnige Vermuthung, statt ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας aus dem Folgenden zu lesen ἁ. τοῦ (dieser Artikel könnte auch wegfallen) ὀξέος τε καὶ βαρέος, findet theils in der vom Eryrimachos vorausgeschickten Bemerkung über das Unverständliche dieses Ausspruchs, welches bei dieser Veränderung größtentheils wegfallen würde, theils darin ihre Widerlegung, daß dasselbe Bild des Herakleitos auch vom Plutarch und Simplicius angeführt wird.

34) Die Leser des Gorgias erinnern sich der „küchenmeisterlichen Schmeichelei", mit der die Redekunst in ihren täuschenden Wirkungen verglichen wird.

35) „Und viele andere aus der Ungleichheit hervorgegangene Krankheiten"; καὶ ἄλλ' ἀνόμοια πολλὰ νοσήματα. An dem unverständlichen ἀνόμοια haben die meisten Erklärer Anstoß genommen und durch verschiedene Vermuthungen die Schwierigkeit zu heben gesucht. Am erträglichsten ist noch die Erklärung durch verschiedene Krankheiten; aber nach Rückert's richtiger Bemerkung müßte es dann καὶ ἄλλα πολλὰ νοσήματα καὶ ἀνόμοια heißen. Die Ausdrucksweise des Eryrimachos, wahrscheinlich Parodie der irgend eines damals, als unser Dialog erschien, allen bekannten philosophischen Arztes, empfiehlt sich nicht durch Klarheit und Bestimmtheit und verbindet und braucht gar manche Worte in ziemlich eigenthümlicher Weise. Sollte also etwa der Redner unter ἀνόμοιον νόσημα eine Krankheit verstehen ἐκ τοῦ ἀνομοίου, ἐξ ἀνομοιότητος (τῶν νῦν λεχθέντων, τοῦ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ) γενόμενον? Die Ungleichheit, der schnelle Wechsel von Hitze und Kälte, Trockenheit und Nässe, die in manchen Jahren vorherrschende Neigung zu dem Einen oder dem Andern, ἔρως ἀκόλαστος, die Ungleichheit der Witterung, führt häufig Seuchen und Krankheiten herbei, welche Eryrimachos kurz νοσήματα ἀνόμοια nennt.

36) „Deren Kenntniß . . . Sternkunde genannt wird". Insofern man aus der Stellung der Gestirne, namentlich der Planeten, denen man damals auch Sonne und Mond beizählte, die Witterung vorausbestimmen zu können glaubte.

37) Aristophanes bezieht sich auf das im vorigen Kapitel vom Eryrimachos über die Aufgabe seiner Kunst, der Heilkunde, Gesagte.

38) Eros war, wie auch aus der vom Pausanias wiederholten Äußerung des Phädros hervorgeht, die zu der Aufgabe unsers Gastmahls, den Eros durch Lobreden zu verherrlichen, die Veranlassung gibt, mehr ein Geschöpf der Dichterphantasie, als eine Nationalgottheit. Nur zu Thespiä in Böotien wurde, nach Plutarch und Pausanias, dem Eros ein Fest begangen, auf das wir weiter unten zurückkommen werden. Böttiger's Kunstmythologie, II, 5, 487 fg.

39) „Weil das männliche . . . . beiden theilt". Schon der Name Helios gibt zu erkennen, daß die Hellenen einen Sonnengott, nicht eine Sonnengöttin annahmen. Er war das vermöge des Lichtes und der Wärme Erzeugende, Gäa dagegen das in seinem Schooße Empfangende und Gebärende. Schon Pythagoras sah Sonne, Erde, Mond als Kugeln an. Daß aber Anaxagoras, der Klazomenier, den Mond als eine Erde betrachtete, sahen wir schon in der Vertheidigungsrede (Kap. 14). Dort rückt Meletos dem Sokrates die Behauptung vor: der Mond sei eine Erde; dieser aber gibt, ohne sie gerade in Abrede zu stellen, den Anaxagoras (über ihn siehe dort Anm. 18 zur Übers.) als ihren Urheber an. So glich also Selene ihrer übrigen Beschaffenheit nach dem weiblichen Princip, der Erde, vermöge ihres Glanzes aber dem Helios. Von σέλας (der Glanz) wird schon im Kratylos (Kap. 24, S. 611 fg.) Selanäa (die gedehnte dorische Form für Selene) hergeleitet. Wenn aber Hommel derselben Form zweite Hälfte von γαῖα (die Erde) herleitet und Selen—äa durch Glanzerde übersetzt, so enthält diese Herleitung mehr Witziges, als Wahres; denn gewiß hielt man, als jenes Wort entstand, den Mond noch nicht für eine Erde.

40) Die riesenhaften Söhne des Poseidon und der Iphimedeia. Von ihrem Versuche, den Himmel zu stürmen, sagt Homer (Odyssee, XI, 313 fg.):

Ja, die Unsterblichen selbst bedroheten beid', auf Olympos
Feindlichen Kampf zu erregen und tobendes Schlachtengetümmel:
Ossa zu höhn auf Olympos gedachten sie, aber auf Ossa
Pelion, rege von Wald, um hinauf zum Himmel zu steigen.

41) „Im Hüpfetanz" (ἀσκωλιασμός). Ἀσκώλια, das Schlauchfest, (von ἀσκός, der Schlauch) wurde am zweiten Tage der ländlichen Dionysien begangen. Auf mit Öl bestrichenen und mit Wein angefüllten Schläuchen hüpfte man auf Einem Beine herum, was natürlich zu manchem, für die Zuschauer ergötzlichem Falle Veranlassung gab.

Thesidae — — — inter pocula laeti
Mollibus in pratis unctos saluere per utres.

Virg. Georg., II, 383 sq.

42) „Wie man Arlesbeeren — zerschneidet, oder Eier mit Pferdehaaren." Statt ὄα (Arlesbeeren, sorba) las man früher zweimal ὠά (Eier). Toup kam zuerst auf die glückliche Conjectur, für das erste ὠά zu substituiren ὄα, da der Verfasser des Lexikons zu Platon, Timäos, das an keiner andern Stelle vorkommende, also wahrscheinlich in seinem Exemplar hier befindliche ὄα durch eine den Äpfeln ähnliche Frucht erklärt und auch Varro sorba dissecta erwähnt. So sagt auch, was die mit Haaren zerschnittenen Eier betrifft, Plutarch ὠὸν τριχὶ διαιρεῖσθαι. Wir stimmen der Vermuthung Hommels bei, daß das Zerschneiden von (hartgesottenen und vorher von der Schale

befreiten) Eiern ein Spiel bei Gastmahlen war. Es galt vielleicht, die rechte Mitte zu treffen; Sieger war dann, wem dieses am besten gelang. Selbstredend sollen beide Vergleichungen die Leichtigkeit versinnlichen, mit der Zeus die Urmenschen spaltete.

43) „Wie bei den Cicaden". Hierzu bemerkt Wolf: Diese Vergleichung erklärte mir ein gelehrter Freund, der selber dem Eierlegen der Cicaden mehre Male zugesehen hat. Sie thun dies vermittels eines Stachels, den das Weibchen am Hintertheile hat und der ein Drittheil der Länge des ganzen Thieres ausmacht. Damit bohren sie in die Erde und lassen die Eier in den Sand fallen, wo sie von der Sonne ausgebrütet werden.

44) „Die Halbmarke", σύμβολον von συμβάλλειν, zusammenfügen. Sich auf längere Zeit trennende Gastfreunde brachen einen Ring oder Ähnliches in zwei Theile, damit entweder sie selbst nach langer Trennung, oder auch ihre Söhne, da die gastfreundschaftliche Verbindung forterbte, durch das Zusammenpassen der beiden Hälften sich als Gastfreunde wieder zu erkennen vermöchten.

45) Über „die Schollen" erklärte sich der göttinger Blumenbach gegen Wolf: Ψῆτται sind die Schollen oder Butten (Pleuronectes im System), ein Geschlecht von (kleinen, einige Zoll langen) Fischen, und zwar die einzigen Thiere in der Natur, die ihre beiden Augen, ihre beiden Nasenlöcher ꝛc. auf Einer Seite des Kopfes haben, auch ein ebenso schräges Maul u. s. w., sodaß man sie beinahe für halbirt oder durchgeschnitten ansehen könnte. Diese Erklärung Blumenbach's führt der Übersetzer schon zu seiner Übersetzung der Lustspiele des Aristophanes an (die Lustsp. d. Arist., übers. u. erläutert von H. Müller, II, S. 387) und bemerkt dazu, daß wahrscheinlich Platon die Stelle aus der Lysistrate hier vor Augen hatte, indem er dieselbe Vergleichung demselben Dichter in den Mund legt, der sie auch dort macht. Beide Stellen verglich schon Hommel, wonach der Schluß jener Anmerkung zu berichtigen ist. In der Lysistrate (V. 115 fg.) heißt es nämlich:

— — Ich zerschnitte, mein' ich, selber mich
Und gäbe, so zur Butt' entstellt, mich halb darum.

46) „Wir wurden von dem Gotte gesondert, wie die Arkader von den Lakedämoniern"; διῳκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων. Eine merkwürdige Stelle, die theils nach der hier angegebenen Lesart und der gewöhnlichen auch von Aristeides, einem Rhetor, der im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebte, bereits angenommenen Erklärung einen bedeutenden Anachronismus enthält, indem sie auf ein Ereigniß sich beziehen soll, das volle 32 Jahre später sich zutrug, als der im Gastmahl gefeierte Sieg des Agathon, theils als ein ziemlich untrüglicher Beweis angesehen wird, daß das

Gastmahl nicht vor diesem Ereignisse vom Platon, der damals im 45. Lebensjahre gestanden hätte, geschrieben und herausgegeben worden sei. Unter den Arkadern sollen nämlich die Bewohner der angesehensten Stadt in Arkadien, Mantineia, unter ihrer Sonderung durch die Läkedämonier die durch eine Belagerung im Jahre 385 erzwungene Auflösung Mantineias in vier Flecken, aus deren Vereinigung früher diese Stadt hervorgegangen war, zu verstehen sein; zu welchem harten, übrigens im griechischen Alterthume nicht ungewöhnlichen Verfahren die Lakedämonier nach dem zwei Jahre früher geschlossenen Frieden des Antalkidas, durch das zweideutige Benehmen sich veranlaßt sahen, welches ihre vorgeblichen Verbündeten, die Mantineer, im peloponnesischen Kriege sich hatten zu Schulden kommen lassen. Als aber diese Vereinzelung (διοιχισμός) Mantineias sich zutrug, war Derjenige, der sie erwähnen soll, Aristophanes, wahrscheinlich nicht mehr unter den Lebenden (sein letztes Stück, die zweite Bearbeitung des Plutos, kam drei Jahre früher auf die Bühne, und wenn auch zweier späterer Stücke gedacht wird, so ist es doch zweifelhaft, ob er selbst die unter dem Namen seines Sohnes erfolgte Aufführung derselben erlebte); Alkibiades war bereits 19, Sokrates 15 Jahre todt und eben so lange vielleicht auch Agathon. Durch diese anachronistischen Widersprüche fand sich daher der schon erwähnte Rhetor Aristeides zu der spöttischen Bemerkung veranlaßt: „Wenn nicht etwa das Gastmahl in dem elyseischen Gefilde" (also unter bereits vom Lichte Geschiedenen) „stattfand". Und mußten nicht ähnliche Bemerkungen, bei Erwähnung eines vor kurzem oder wenigstens vor nicht gar langer Zeit selbst erlebten Ereignisses, sich jedem zur Zeit der Erscheinung des Gastmahls lebenden Leser aufdringen? Konnte wol der in der dramatischen Anlage seiner Dialoge und vorzüglich, wenn wir von diesem vorgeblichen Zeitverstoße absehen, in der seines Gastmahls so genaue und kunstvolle Platon einem so gegründeten und Jedem von selbst sich darbietenden Tadel sich aussetzen? Oder würde wol, wenn ein sonder Verdienst und Würdigkeit nach der Tertia eines Gymnasiums Aufgerückter, dem die Aufgabe wurde, die Wartburgfeier zu beschreiben, einen dort auftretenden Redner etwa so beginnen ließ: „Mit Unrecht, lieben Brüder, leitet man die Ereignisse des Jahres 1848 von unserer heutigen Feier her": würde da nicht ein unauslöschliches Gelächter seiner dem Knabenalter noch nicht entwachsenen Mitschüler diesen Misgriff gerügt haben? Und einen solchen, keinem Tertianer zu verzeihenden, alle Illusion störenden Schnitzer wollten wir unserm göttlichen Platon zutrauen?

Weit näher liegt gewiß die Vermuthung, daß ein Leser damaliger Zeit an Das, was sich eben oder vor kurzem zugetragen hatte, denkend, am Rande seiner Rolle die Bemerkung machte: καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων, und daß ein späterer Abschreiber diese Worte, die ohnehin dem bereits mit διῳκίσθημεν geschlossenen Satze nachschlep-

pen, als vom Platon herrührend, in den Text aufnahm? Wie kam Platon, wenn er der Zerstückelung Mantineias durch die Lakedämonier gedenken wollte, darauf, statt Μαντινεῖς das allgemeinere Ἀρκάδες zu setzen, da noch dazu die einzelnen Städte Arkadiens in keiner engern politischen Verbindung gestanden zu haben scheinen, die erst 13 Jahre später, nach dem Siege des Epaminondas bei Leuktra (371), durch den Tegeaten Lykomédes zu Stande kam?

Schon Hommel schlägt daher vor, die erwähnten Worte für untergeschoben anzusehen, sucht aber auch, durch die Veränderung eines einzigen Buchstabens, den angefochtenen Worten einen bessern Sinn zu leihen, indem er liest: „καθάπερ Ἀρκάδες ἀπὸ Λακεδαιμονίων. Denn wir wissen, daß zwischen Arkadien und Lakedämon sehr hohe Berge liegen, wodurch eine nähere Verbindung beider Länder verhindert wird.“ Diese Vermuthung ließ sich durch manche Gründe unterstützen. Soll die Vergleichung passen, so mußte diese Trennung stattfinden, als beide Länder schon bewohnt waren. Nun war, alten Sagen zufolge, Arkadien sehr früh bewohnt. Die Urbewohner Arkadiens galten für älter als der Mond, und die Arkader nannten sich daher προσέληνοι (Vormondler).

Ἀρκάδες οἱ καὶ πρόσθεν Σεληναίης ὑδέονται Ζώειν, Apoll. Rhod., IV, 264. Arcades astris lunaque priores Stat. Theb. IV, 175. Ante Jovem genitum terras habuisse feruntur Arcades, et luna gens prior illa fuit Ovid. Fast. II, 228. Schol. ad Aristoph. Nub., 398.

Arkadien, und warum nicht auch Lakonien? waren nach Platon's Vorstellung bereits bewohnt, als „durch eine Reaction des Innern unsers Planeten gegen seine Rinde und Oberfläche“, um uns eines Ausdrucks Humboldt's im Kosmos zu bedienen, die Lakonien und Arkadien trennenden Gebirge sich erhoben und die Lakonien anwohnenden Arkader von ihren bisherigen Nachbarn schieden. Daß unserm Platon geognostische Vermuthungen nicht fremd waren, bemerkt der Ebengenannte und beruft sich dabei auf den folgenden Dialog (Phädon, Kap. 60 fg.; Kosmos, I, Anm. 95 zu S. 249). Der in der angeführten Stelle des Phädon als Ableiter plutonischer Thätigkeit erwähnte Pyriphlegethon, „von welchem die Lavaergüsse, wo sie auf Erden stattfinden, Abflüsse ausspeien“, „mündet unterhalb des Tartaros“. Einen Eingang zum Tartaros dachte man sich aber am lakonischen Vorgebirge Tänaros. So sollte eine arkadische Quelle mit dem Höllenflusse Styx in Verbindung stehen. Dachte sich also vielleicht Platon die Arkadien und Lakedämon scheidenden Gebirge als solche vom Pyriphlegethon ausgespieene Abflüsse? Großes Gewicht mag der Übersetzer selbst nicht auf die eben ausgesprochenen Vermuthungen legen und zieht es vor, die vielbesprochenen Worte als ein Glossem anzusehen. In seiner Übersetzung ließ er es unentschieden, ob wie gewöhnlich ὑπό oder mit Hommel ἀπό zu lesen sei.

47) „Das Ansehen von Erkennungsmarken gab". Indem (vergl. Anm. 44) auch diese voneinander geschnitten oder gebrochen wurden.

48) „Unsere eigenen Lieblinge". Diejenigen, mit denen einst wir oder vielmehr der uns beiden gemeinschaftliche Ahn einen ganzen Urmenschen ausmachten. Aristophanes will durch seine launige Fiction den Ursprung der Liebe erklären und nimmt also an, daß jene Spaltung des Zeus nicht blos auf die Gespaltenen, sondern auch auf ihre ganze Nachkommenschaft ihre Wirkung äußerte.

49) „Die Brettererhöhung", ὀκρίβας. Auf der Bühne, d. h. dem den eigentlichen Schauspielern (ὑποκρίται) angewiesenen Raume, befand sich nach der Orchestra zu eine auf Böcken ruhende, hölzerne Erhöhung, welche den eben sprechenden Schauspieler dem Chore und den Zuschauern näher brachte und seine Stimme so vernehmlicher machte. Agathon war, nach Platon's Annahme, selbst in einer oder mehren Rollen seiner Tragödie oder Trilogie aufgetreten, was anfangs von allen dramatischen Dichtern geschah, die zugleich selbst die Schauspieler und den Chor einübten (docebant fabulam).

50) „Ferner ist er stets mit Jugendlichen zusammen und ist es selbst"; nämlich jugendlich. Μετὰ νέων ἀεὶ ξύνεστί τε καὶ ἔστιν. Für diese Zusammenstellung von ξύνεστι und ἐστί verglich schon Wyttenbach eine Stelle des Plutarch (παρ' αὐτῇ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα); aber hier geht das einfache ὄντα voraus und das verstärkende συνόντα folgt. Ist es aber schon in unserer Stelle umgekehrt, so ist doch das einfache ἐστί das stärkere; wir müssen nämlich, so erklärt schon Hommel die Stelle, νέος ergänzen. Eros verkehrt nicht blos stets mit jugendlichen Menschen, er ist auch — was gewiß noch mehr sagen will — selbst stets jugendlich.

51) Den diesen Gedanken ausdrückenden Vers des Homeros (Odyss. XVII, 218) fanden wir schon Lysis Kap. 10 angeführt.

52) Vgl. Anm. 20 sowie das folgende Kapitel.

53) Ilias XIX, 92 fg.

54) Kap. 12.

55) „Und ist nicht etwa das Übrige in gleicher Weise bewundernswerth?" Wir setzen entweder mit Hommel ein Fragezeichen nach θαυμαστά, oder beziehen das nach ἀκούων stehende auf den ganzen Satz. Sokrates lobt in ironischer Weise die ganze Rede des Agathon, hebt aber den oratorischen, mit der kunstreichsten Antithesenfülle prunkenden Schluß derselben ganz besonders hervor. Theils wäre ein über den ersten Theil der Agathon'schen Rede ausgesprochener Tadel, wie er in der Übersetzung Schleiermacher's und Orelli's ausgedrückt ist — Schwalbe stimmt mehr mit der von mir gegebenen überein — der ironischen Weise des Sokrates ganz entgegen; theils konnte er nur in sehr beschränkter Weise diesen Theil tadelnswerth finden, da er selbst

ihm seinen Beifall über die zweckmäßige Anordnung desselben ausspricht (zu Anfang des Kap. 21), ja in seiner eigenen Rede diese sich zum Muster nimmt. Auch er spricht nach Agathon's Vorgange und Vorschrift im ersten Theil seiner Rede, wie Eros, und im zweiten, wie das von ihm Bewirkte beschaffen sei. Nach dieser Erklärung kann natürlich auch das in einigen Handschriften fehlende und von einigen Herausgebern eingeklammerte μέν nicht wegfallen.

56) „Das Haupt des Gorgias — senden und mich stumm wie einen Stein machen". Sokrates vergleicht, dem Gleichklange der Worte folgend, den gewaltigen Redner Gorgias mit dem versteinernden Haupte der Gorgone Meduse, indem er sich auf die homerische Stelle (Odyssee XI, 633 fg.) bezieht:

Und es erfaßte mich bleiches Entsetzen,
Ob mir jetzt die Schreckensgestalt des gorgonischen Unholds
Send' aus Aïs Palast die furchtbare Persefoneia;

und Platon gibt, indem er ihm diese Vergleichung in den Mund legt, nicht undeutlich seine Absicht zu erkennen, in der Rede des Agathon die Redeweise des Sophisten Gorgias parodirend nachzubilden. Eine Probe dieser Redeweise gibt uns Gorgias selbst im 11. Kapitel des Dialogs, welcher den Namen dieses Sophisten führt. Die Ähnlichkeit Dessen, was dort Gorgias über die Kraft und die rechte Anwendung der Beredtsamkeit sagt, mit Agathon's Rede, ist ziemlich in die Augen fallend. Daneben sollte zugleich Agathon's Rede, vornehmlich der Schluß derselben, die poetische Manier des Dichters selbst, gewiß zu großem Ergötzen seiner Leser, wiedergeben. Denn wer wollte in Abrede stellen, daß ihm dies in ausgezeichneter Weise gelungen sei, wenn er dieselbe von Agathon's Diener in der Thesmophorienfeier des Aristophanes (Vers 52—57) mit folgenden Worten schildern hört:

Er fügt das Gebälk des dramatischen Baus,
Er rundet das Wort und gestaltet es neu,
Hier drechselt er, dort wird zierlich geleimt,
Denksprüche geprägt, Antithesen gehäuft;
Wie Poussirer das Wachs, wie der Töpfer den Thon,
So formet den Vers er.

57) Schon wieder muß Euripides wegen des im Hippolytos vorkommenden Verses: „Es schwur die Zunge, unvereidigt blieb der Geist" leiden. Vgl. Theätetos, Kap. 10, Anm. 19.

58) Agathon will auf die Frage des Sokrates mehr antworten, als dieser begehrt, etwa: Allerdings ist sie die Liebe des Schönen und Guten. Auf den Gegenstand der Liebe will aber Sokrates jetzt nicht eingehen; er will nur wissen, ob es eine gegenständliche Liebe gebe oder nicht, und läßt daher den Agathon nicht ausreden.

59) Der Übersetzer weicht hier von seinen Vorgängern ab. Ἐπιεικῶς γε λέγεις übersetzt Ficin durch Probabiliter quidem loqueris; Schleier-

macher: Und ganz annehmlich war das gesprochen, Freund; Orelli: Und du hast recht, mein Freund; Schwalbe: Et avec raison, mon ami. Wie kann Sokrates Dem beistimmen, was er eben zu widerlegen im Begriffe ist? Wie kann er ferner sagen λέγεις, da nicht von einer neuen, eben jetzt, sondern von einer vorhin in der Rede des Agathon aufgestellten Behauptung gesprochen wird? Sokrates gibt vielmehr dem Agathon seinen Beifall zu erkennen, daß er einräumt, er, Sokrates, habe den Sinn seines Vortrags richtig aufgefaßt. Ein streitsüchtiger Sophist würde Das nicht so unbedingt zugegeben haben. Ἐπιεικῶς ist hier soviel wie nachgiebig; nachgiebig zeigt sich der Dichter so hier wie in dem Folgenden.

60) „Durch ein Opfer". Diese Übersetzung läßt es unentschieden, ob nach den Handschriften θυσαμένοις zu lesen und also auf Ἀθηναίοις zu beziehen sei, oder ob nach des Stephanus Vermuthung θυσαμένη (nämlich Διοτίμα) den Vorzug verdiene. Jedesfalls ging das dargebrachte Opfer von der den drohenden Ausbruch der Pest voraussehenden Diotima aus, ob sie nun selbst es darbrachte oder einen Priester zu dessen Darbringung veranlaßte.

61) „Der Seuche"; der Pest, welche bekanntlich im zweiten Jahre des peloponnesischen Krieges (430 v. Chr.) zuerst im Peiräeus ausbrach und gewiß dadurch Einfluß auf die lange Dauer und den für die Athener unglücklichen Ausgang desselben hatte, daß Perikles ihr Opfer wurde. Berühmt ist die meisterhafte Beschreibung derselben, die der Augenzeuge Thukydides, der sie selbst bestand, davon gibt (II, 47—54).

62) Ein Dreifaches: Gutes, Böses und weder Gutes noch Böses, wurde auch im Lysis angenommen; S. 252 d. Übers.

63) Wenn der Übersetzer einen studentischen Ausdruck sich hätte erlauben wollen, so würde er βάναυσος durch Knote oder Philister übertragen haben.

64) „Als Poros (Betrieb)". Die hier der Hierophantin Diotima in den Mund gelegte Allegorie hat unter den Alten, sowie in späterer Zeit eine Menge Erklärer gefunden, die man von Stallbaum zu dieser Stelle aufgezählt findet. Beinahe einstimmig wird von Allen Poros durch Überfluß gedeutet, sowie von meinen Vorgängern übersetzt und dadurch der Sinn der Allegorie verfehlt. Wie mag Dürftigkeit und Fülle, Bedürftigkeit und Überfluß, die sich ja gegenseitig aufheben und vernichten, an deren Vereinigung eigentlich gar nicht zu denken ist, durch ihre Verbindung den Eros, die Liebe des Guten, oder hier zunächst Nützlichen, und Schönen erzeugen? Poros ist vielmehr der Weg, etwas zu erlangen, die Betriebsamkeit, der Betrieb. Zwar könnte man füglich sagen: Eros und Penia — der lebhafte Wunsch und die Bedürftigkeit — erzeugten den Poros, die Betriebsamkeit, den

Betrieb; ἡ πενία, sagt Theokrit, μόνα τὰς τέχνας ἐγείρει (die Bedürftigkeit allein ruft die Künste ins Leben). Aber mit demselben Rechte läßt es sich auch umkehren: Das sich kundgebende Bedürfniß (πενία) irgend eines Gutes wird, wenn sich die Erfindsamkeit und die daraus hervorgehende Thätigkeit (πόρος) ihm gesellt, den lebhaften Wunsch (ἔρως), das Vermißte zu erlangen, erzeugen; damit dieser Wunsch in uns entstehe, bestehe und gedeihe, muß die Möglichkeit, es zu erlangen, sich uns zeigen. Also: Die Bedürftigkeit (πενία) und der Betrieb (πόρος), der Sohn der Erfindsamkeit (μῆτις), erzeugen in uns das auf das Gute (Nützliche) und Schöne gerichtete Streben nach Glückseligkeit.

65) „Zu leiden glaubt". Wie treffend wird uns hier in der Schilderung vom Wesen des Eros das Leben eines Mannes abgebildet, der dieses ganze Leben oder einen Theil desselben der Erreichung irgend eines lebhaft gehegten Wunsches widmete, ob derselbe nun sinnlicher oder wissenschaftlicher oder sittlicher Natur sei. Er scheut, denselben zu erreichen, keine Beschwerde, kein Opfer, keine Entbehrung. Er sieht sich seinem Ziele bald nahe und fühlt sich dadurch zu erhöhter Thätigkeit angeregt, bald sieht er es wieder in weite Ferne gerückt und verliert den Muth, der aber doch bald wieder erwacht. — Übrigens hatte wol Alexis, einer der fruchtbarsten Lustspieldichter des griechischen Alterthums — Suidas gibt die Zahl seiner Lustspiele auf 245 an —, der Oheim des bekannten Menandros, in folgender Stelle eines Lustspiels Phädros, welches er auf die Bühne brachte, die gegenwärtige unsers Gastmahls vor Augen:

Herwandelnd vom Peiräeus trieb mein Nothstand mich
Und meiner Leiden Drang zu manchen Grübelei'n;
Wie's nämlich mich bedünken will, miskennen traun
Den Eros unsre Maler wol, und überhaupt
Ein Jeglicher, der dieses Dämons Bild uns gibt.
Denn er ist weder Mann noch Weib, ist ferner auch
Kein Gott und auch kein Mensch, ist unverständig nicht
Noch weises Sinnes; sondern hier vereinen sich
In Einem Wesen vielerlei Gestaltungen.

66) Daß die Ausdrücke ποιεῖν und ποιητής zugleich hervorbringen und dichten, sowie Schöpfer und Dichter bezeichnen, ist ein ziemlich später Sprachgebrauch der Griechen; denn Homer nennt die Dichter ἀοιδούς und ῥαψῳδούς. Nur im Althochdeutschen bezeichnet scôf in gleicher Weise den Schöpfer und den Dichter. Den griechischen Ausdruck ποιητής haben nicht blos die Römer, sondern die meisten europäischen Sprachen, welche germanisches oder römisches Ursprungs sind, den Griechen entlehnt. An das homerische ἀοιδός erinnern die nordischen Ausdrücke Barde (von Bar der Klang) und Skalde (von Skal Schall). Wer unser Dichter von dictare (entstanden aus

dicitare, wiederholt hersagen), ableitet, spricht dadurch die Vermuthung aus, daß der Wortbildner an das Geschäft des homerischen ῥαψῳδός dachte.

67) „So ist denn ..... bei Jedem." Die Übersetzung folgt hier einer von der gewöhnlichen etwas abweichenden Interpunction: Οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν· ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί. Gewöhnlich steht nach ἔρωτα ein Kolon und nach εὐδαιμονεῖν ein Komma. Das δολερός, welches wir durch ränkevoll wiedergaben, hat um so mehr Anstoß gefunden, weil es mit dem Superlativ μέγιστος verbunden ist; übrigens erinnert er an Das, was im vorigen Kapitel vom Eros gesagt wurde, er sinne immerdar auf manche Kunstgriffe.

68) Die Beziehung auf die im Vorigen (Kap. 14—16) vom Aristophanes vorgetragene Dichtung liegt zu Tage und wird auch (Anfang des 30. Kap.) von diesem selbst erkannt. Nach der hier vorliegenden Stelle scheint Diotima, welche der Erzählung des Aristophanes nicht beiwohnte, die Fiction des Lustspieldichters von einer alten Sage herzuleiten. Auch in dem Ausdruck unserer Sprache, die die Ehefrau mit Ehehälfte bezeichnet, hat sich eine ähnliche Vorstellung erhalten.

69) Sokrates glaubte, seiner eigenen Aussage in seiner Vertheidigungsrede nach, darum habe ihn der vom Chärephon befragte delphische Gott für der Menschen weisesten erklärt, weil er wenigstens wisse, daß er nichts wisse. Andere wissen, meinte er, über die wichtigsten Lebensfragen nämlich, eben so wenig wie ich, glauben aber sehr viel zu wissen. Da er hier seine innigste Überzeugung aussprach, so mußte er, wie er beim Platon durchgängig thut, den Lehrton durchaus vermeiden und Das, was ihm als der Wahrheit zunächst kommend erschien, entweder als einen Mythos vortragen oder Andern in den Mund legen. In unserm Gespräche spricht demnach die von den Göttern höherer Offenbarung gewürdigte, begeisterte Seherin seine Ansichten über das Wesen der Liebe in einem ihm selbst widerstrebenden, dogmatisch belehrenden Tone, in der Weise echter Sophisten, wie er selbst im Folgenden sich ausdrückt, aus. Wir müssen Diese uns als eine ehrwürdige, hochbejahrte Matrone denken, die sich ohne Verletzung der Schicklichkeit mit dem ältern Manne auch über das Geschlechtsverhältniß des Mannes und Weibes unterhalten konnte.

70) „Da auch ..... gesammten Leib." Platon bildet hier, wie auch anderwärts, mit absichtlicher Kunst die nachlässige Gesprächsweise nach, welche, durch einen Zwischensatz verleitet, die begonnene Wortfügung verläßt und in eine andere übergeht. Was Diotima, den Satz anhebend, von jedem Lebenden sagen wollte, das sagt sie, indem sie

ein Beispiel von Einem Lebenden, dem Menschen entlehnt, von diesem aus, der nun zum Subjecte wird.

71) „In der Weise echter Sophisten." Vgl. Anm. 69.

72) „Erwägst du .... mitspielt." Wir lesen und interpungiren: θαυμάζοις ἂν τῆς ἀλογίας, ἃ ἐγὼ εἴρηκα εἰ μὴ ἐννοεῖς, ἐνθυμηθεὶς ꝛc., indem wir vor ἃ weglassen περὶ und das ἃ ἐγὼ εἴρηκα nicht auf das Folgende, sondern auf die vorhergehenden Behauptungen Diotima's beziehen. Von der durch rühmliche Thaten zu erlangenden Unsterblichkeit ist im Vorigen noch nicht die Rede gewesen, sondern von dem Streben nach Unsterblichkeit überhaupt und insbesondere vermöge der Fortpflanzung und Erhaltung seines Geschlechtes, bei Thieren und Menschen; dafür liefert das sonst unerklärliche und vernunftwidrig erscheinende Bestreben ausgezeichneter Menschen nach unvergänglichem Nachruhm einen schlagenden Beweis.

73) „Soweit sie es vermögen." Wir lesen mit Rückert und einigen Handschriften: ὡς οἷόν τε statt des von den meisten Herausgebern vorgezogenen ὡς οἴονται. Nach der letztern Lesart wäre es ein vermeintes Glück, dem sie nachstrebten. Das ist aber nach dem Vorhergehenden nicht der Fall.

74) „Alle Dichter". Alle, die es wirklich sind, nicht blos zu sein vermeinen; alle, die gottbegeistert nicht die eigene, sondern göttliche Weisheit uns verkünden, wie Sokrates selbst sie schildert; Vertheidigungsrede, Kap. 7.

75) Die Seherin Diotima konnte ihre Lehre von der Natur und dem Wesen des Eros um so eher mit der in den eleusinischen Mysterien, an die hier Platon wol zunächst dachte, vorgetragenen Geheimlehre vergleichen, da auch dem Eros Mysterien begangen wurden, und zwar zu Thespiä in Böotien (Böttiger's Kunstmythologie, II, 407). Man nimmt gewöhnlich drei Grade der eleusinischen Mysterien an. Der erste, vorbereitende, mit manchen leiblichen Kasteiungen und Entbehrungen verbundene heißt κάθαρσις (die Reinigung). Durch Beseitigung der Irrthümer, in denen Sokrates, bis er ihr Schüler wurde, befangen war, hat sie in diesen ihn eingeweiht (Kap. 22, 23). Der zweite Grad ist die Einweihung selbst (μύησις) in die kleinern Mysterien; hier die bis jetzt vorgetragene, auch dem minder Befähigten zugängliche Lehre vom Eros (24—27). Zum dritten, wenn man des Ausdrucks sich bedienen will, zum Meistergrade, konnten die in die ersten Grade Eingeweihten nur nach fünfjähriger Vorbereitung und Unterweisung gelangen und wurden dadurch zu Epopten. Dieses Erschließen des Allerheiligsten enthalten die nächsten Kapitel. Zwar will Lobeck im Aglaophamos nichts von verschiedenen Graden der Einweihung wissen, aber wol kaum mit Recht. Doch eine weitere Erörterung dieser Streitfrage dürfte hier nicht an ihrer Stelle sein.

76) Vgl. Anm. 69.

77) „Laut: Wo ist Agathon? schrie." Καὶ μέγα βοῶντος (καὶ ἐρωτῶντος) ὅπου Ἀγάθων. Wir haben die eingeklammerten und einem die Lebhaftigkeit der Erzählung hemmenden Einschiebsel eines Abschreibers sehr ähnlich sehenden Worte in der Übersetzung weggelassen.

78) „Kunstreichsten"; σοφωτάτου. Wie häufig bezieht sich auch hier dieses σοφωτάτου auf die ausgezeichneten Dichtergaben des Agathon, durch die er den Sieg erlangte, der auch zu unserm Gastmahle die Veranlassung gab. Das „Wenn ich ihn so nennen darf" ist eine höfliche Entschuldigung gegen Diejenigen unter den Anwesenden, die dem Agathon den ihm vom Alkibiades eingeräumten Vorzug etwa streitig machen könnten; wie vor Allen Aristophanes.

79) „Kotyle", ein gewöhnliches attisches Maß für Flüssiges und Trockenes. 4 Kotylen gingen auf den χοῖνιξ und 48 χοίνικες auf den μέδιμνος; 15 attische Medimnen aber waren 16 berliner Scheffeln gleich. Demnach betragen 8 Kotylen etwas Weniges über 2 berliner Quart.

80) Daß die sehr gesunde Seele des Sokrates auch in einem nicht minder gesunden und kräftigen Körper wohnte, wie aus der folgenden Rede des Alkibiades zur Genüge erhellen wird, bewies auch der Umstand, daß der reichliche Genuß des Weines ihn nie zu berauschen vermochte. Das bemerkte schon oben, Kap. 4, der Arzt Eryximachos; und noch am Morgen, nach einer mit Agathon und Aristophanes über Gegenstände der dramatischen Kunst verplauderten Nacht, kreist unter ihnen die mächtige Trinkschale, die beide Dichter in den Schlaf wiegt, während er selbst munter von seinem Ruhebette sich erhebt, um nach genommenem Bade wie gewöhnlich den Tag im Lykeion zuzubringen.

81) Ilias XI, 514.

82) „Dem Satyr Marsyas gleich." Silenen sind die alten, Satyrn die jungen Begleiter des Dionysos. Man benutzte die hermenartigen, von Holz gezimmerten Silenen und Satyrbilder unter Anderm auch, wie unsere Uhrgehäuse, dazu, kleinere Bildwerke hineinzusetzen. Bekanntlich fand der phrygische Satyr Marsyas die von Athene erfundene, aber von ihr, weil sie sich dadurch entstellt sah, weggeworfene Flöte, foderte, nachdem er sich auf derselben wohl eingeübt hatte, den Apollo zu einem musikalischen Wettstreit heraus und mußte sich, besiegt, von ihm das Fell über die Ohren ziehen lassen. So stellte der mit den Armen an einen Baum gebundene Marsyas recht passend einen auf beiden Seiten zu öffnenden Wandschrank dar. — Ein artiges Zusammentreffen ist es, daß der schöne Redner Alkibiades selbst das Beispiel Athenes nachahmte und die entstellende Flöte aus demselben Grunde wie diese, nicht spielen lernen mochte (Plut., Alkib. 2.). Über unsere Stelle vgl. Böttiger's kl. Schriften Bd. I. Abth. 1.

83) Ob hier nicht Alkibiades in seiner Weinlaune einen Seitenblick auf die ihn begleitende Flötenspielerin geworfen haben mag?

84) Wahrscheinlich wurde Flötenspiel nach der phrygischen Tonweise des Olympos, den der Scholiast den Vater, Platon einen Schüler des Marsyas nennt, als Vorbereitung zur Einweihung in die eleusinischen Mysterien angewendet, und man sah Diejenigen, auf welche dasselbe einen ergreifenden Eindruck machte, als besonders geeignet an, diese Weihe zu empfahen.

85) Derselben Vergleichung bedient sich Platon im Kriton, Kap. 17. Wir bemerken nachträglich, daß die Korybanten geheißenen Priester der Kybele das Fest ihrer Göttin unter lärmender Musik mit wilden Waffentänzen, in taumelnder Begeisterung, zu begehen pflegten.

86) Vom Perikles sagt unter Andern Aristophanes, in einer auch schon im Alterthum viel angeführten Stelle (Acharner, 532, fg.):

Deshalb ergrimmte Perikles, der Olympische,
Und blitzt' und donnert' und rührte Hellas um und um.

87) Also mit ihm die Rollen wechselte, da es sonst die Sache des Ältern ist, auf den Jüngern Jagd zu machen. Der Übersetzer würde diese ziemlich auf der Hand liegende Bemerkung sich nicht erlauben, wenn er nicht bei manchem seiner des Griechischen unkundigen Leser voraussetzen müßte, daß das Verhältniß des Liebhabers oder Bewerbers (ἐραστής) zu dem Liebling oder Umworbenen (παιδικά) ein ihnen ganz fremdes sei.

88) „Der Wein, ob nun Diener zugegen sind oder nicht"; ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων. Der Übersetzer weicht hier von seinen Vorgängern insgesammt, sowie von den ihm zu Gesicht gekommenen Erklärungen der verschiedenen Herausgeber des Gastmahls ab, und glaubt daher die von ihm gegebene Übersetzung mit ein paar Worten rechtfertigen zu müssen. Ficinus übersetzt: vinum cum pueritia et sine pueritia; Schleiermacher: mit und ohne Kinder; Orelli: der Wein mit Knaben und ohne Knaben; Schwalbe: avec ou sans l'enfance; Stallbaum, dem auch Rückert beistimmt, erklärt: sive pueri epulis intersint, sive non intersint; h. e. vinum non pueros tantum, sed alios omnes ad verum proloquendum incitat, und ließ sich durch Wolf verleiten, der an das Sprichwort erinnert: Kinder, Narren und Trunkene reden die Wahrheit. Was Kinder oder Knaben bei einem Gastmahle — denn an so etwas denkt doch hier Alkibiades — sollen (freigeborene Kinder nahmen, nach griechischer Sitte, nie an einem solchen Theil), ist unerklärlich. Der Schluß unsers Kapitels, sowie der Anfang des folgenden, wo ebenfalls παῖδες für Sklaven oder Diener gebraucht wird, erklärt unsere Stelle sattsam und rechtfertigt die gegebene Verdeutschung. Hätte ein Alkibiades unserer Tage eine ähnliche Erzählung in einem Kreise gebildeter Männer zu Wien, Ber-

lin ꝛc. gegeben, so würde er sich der französischen Sprache bedient haben, wie feinsinnig Göthe in seinen Wahlverwandtschaften (Theil I, Kap. 10) von einer etwas anstößigen Unterredung zwischen Eduard, Charlotte, dem Grafen und der Baronesse sagt: „Man bediente sich der französischen Sprache, um die Aufwartenden vom Mitverständniß auszuschließen.“

Diese Anmerkung war bereits niedergeschrieben, als der Übersetzer seine Meinung durch die Zustimmung Hommel's bestätigt fand; dieser übersetzt: **Hoc ex me audituri essetis, si proverbio illo vinum, quod neque praesentiam, neque absentiam servorum curat, non esset veridicum.**

89) Beziehung auf Homer (Ilias VI, 234 fg.):

Jetzt ward Glaukos erreget vom Zeus, daß er ohne Besinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüstungen, goldne mit ehrnen,
Wechselte, hundert Farren sie werth, neun Farren die andre.

90) „Fängt doch ... entfernt.“ Da — will Sokrates sagen — die Jahre noch nicht dein geistiges Auge geschärft haben, so könntest du bei minder genauer Prüfung dich leicht täuschen.

91) Ein Schüler unsers Platon, Xenokrates, sein zweiter Nachfolger in der Akademie (sein nächster war sein Neffe Speusippos), gab ein ähnliches Beispiel strenger Selbstbeherrschung und Enthaltsamkeit. Phryne, eine der schönsten aller Hetären, von denen das griechische Alterthum uns berichtet, sodaß ihr Name sogar in dieser Beziehung sprüchwörtlich wurde, hatte, nach der Erzählung des Diogenes von Laërte, mit einigen jungen Leuten eine Wette eingegangen, über die strenge Tugend des Xenokrates zu siegen. Vorgeblich als Verfolgte Zuflucht bei ihm suchend kam sie einmal des Nachts in sein Haus, wurde menschenfreundlich von ihm aufgenommen, und theilte sein einziges Ruhebette mit ihm. In Ergüssen ihrer scheinbaren Dankbarkeit ließ sie nichts unversucht, das die Brust des Weisen umgebende Eis zu schmelzen, aber der Philosoph bestand die Probe nicht minder glorreich, als Sokrates nach der Erzählung des Alkibiades.

92) „Durch Geld“. Daß Sokrates, den Wünschen seiner Xanthippe zuwider, die reichen Geschenke des Alkibiades zurückwies, berichtet Älian (V. H., IX, 29).

93[a]) „Unverwundbarer als Aias“. Zwar berichtet Homer von Aias' Unverwundbarkeit nichts, ob er gleich ihn nie verwundet werden läßt; aber beim Pindar (Isthmia, 6, 75 fg.) erfleht der vom Telamon gastlich aufgenommene Herakles diesem einen Sohn und daß derselbe so unverwundbar sein möge, wie die Haut des nemäischen Löwen, die er selber trug.

93[b]) Potidäa, auf Palléne, der westlichen Landspitze der makedonischen Halbinsel Chalkidike, fiel von den Athenern, unter deren Bot-

mäßigkeit sie gestanden hatte, zu den Korinthiern ab. Vor seinen Mauern besiegten die Athener die Korinthier. Sokrates stand damals, sechs Monate vor dem Beginn des peloponnesischen Krieges, im neununddreißigsten, Alkibiades im zwanzigsten Jahre. Vgl. Anm. 1 zur Übersetzung des Charmides; Vertheidigungsrede, Kap. 17, Anm. 22.

94) Odyssee, IV, 242.

95) „Mir sogar den Preis zuerkannten." In diesem sogar liegt eine bescheidene Verwunderung: Die Feldherren gingen zu meiner Verwunderung so weit, daß sie mich sogar dem Sokrates, ohne den ich, wenn nicht das Leben, doch wenigstens (was, als Zeichen feiger Flucht für schlimmer galt) meinen Schild eingebüßt haben würde, vorzogen.

96) „Meinen Rang". Gewiß nicht „Vornehmheit", wie Schleiermacher und Orelli ἀξίωμα übersetzen. Die Vornehmheit kam hier nicht in Betracht, wohl aber die höhere Stellung, die Alkibiades, schon als Reiter, im Heere behauptete, die er aber freilich zunächst seinem Reichthum und seiner edlen Herkunft verdankte.

97) „Von Delion." Vgl. Laches, Kap. 4. Anm. 4. Dort erwähnt der in jener für die Athener unglücklichen Schlacht befehligende Laches ebenfalls des tapfern Benehmens des Sokrates beim Rückzuge.

98) Aristophanes' Wolken, 361.

99) Brasidas, einer der tapfersten und kriegskundigsten Feldherren der Lakedämonier in der ersten Hälfte des peloponnesischen Krieges, der, jung wie Achilleus, bei Amphipolis (422 v. Chr.) seinen Tod fand.

100) Vgl. Anfang des 32. Kapitels.

101) Nicht der Sophist aus Chios, von welchem das von uns bereits im zweiten Bande mitgetheilte Gespräch den Namen führt, sondern ein junger, schöner, hoffnungsvoller Athener. Wie Sokrates bemüht war, ihn auf den rechten Weg zu leiten, und wie vortheilhaft er auf ihn einwirkte, berichtet uns Xenophon (Denkwürdigk., IV, 2).

102) Vgl. Anm. 87.

103) Zwar bemerkten wir oben, daß Agathon der Liebling des Pausanias war; daß aber Sokrates neben dem schönen Agathon Platz genommen hat, das kommt dem Alkibiades verdächtig vor und veranlaßt ihn zu dieser scherzhaften Warnung, auf die auch Sokrates sogleich eingeht.

104) „Deines Satyr- und Silenenspieles." Ein ganzer Eierstock treffender und witziger Beziehungen bietet sich uns bei genauer Betrachtung dieser vom Sokrates aufgestellten Vergleichung dar. Ein auf der tragischen Bühne von Agathon errungener Sieg vereinigte am heutigen und gestrigen Tage dessen Gäste und auf diesen Sieg bezieht sich die Vergleichung; denn das Satyrspiel, mit dem Sokrates die Rede des Alkibiades vergleicht, beschloß (vgl. Anm. 4, Kap. 4)

die Tetralogie des Agathon. Wie im δρᾶμα σατυρικόν des Agathon der Chor aus Satyrn und Silenen bestand, so spielten auch Satyrn und Silenen in der erwähnten Rede eine Hauptrolle. Wie das der tragischen Trilogie beigefügte Satyrspiel bestimmt war, die vom Ernste des in den Tragödien aufgestellten Lebensbildes ergriffenen Zuschauer aufzuheitern (das griech. Drama, S. 25, Bd. I meiner Übersetzung des Aristophanes), so erreicht auch der heitere Vortrag des Alkibiades bei den Gästen Agathon's denselben Zweck. Die vorausgegangenen Reden waren größtes Theils, die launige Dichtung des Aristophanes etwa ausgenommen, ernstes Inhaltes, die Rede des Sokrates oder der Diotima aber erhob sich, vorzüglich am Schlusse, den Gedanken sowie der Sprache nach zu einem wahrhaft tragischen Schwunge.

105) „Ich komme zu dir und lagere mich neben dich.“ Agathon hatte, wie wir oben sahen (Kap. 3) als Gastgeber, zwar zufällig wie es dort heißt, aber doch wol durch einen von ihm geleiteten Zufall, unter seinen Gästen die unterste Stelle, allein, auf einem Ruhebette, das für drei Raum hatte, eingenommen. Ihm zur Rechten lagert sich der später eintretende Sokrates. Die vom Pausanias gestellte Aufgabe wird rechtsherum (Kap. 5.) gelöst und so sind, nach der eben angegebenen Ordnung der Plätze, zuletzt Agathon und Sokrates allein noch im Rückstande (Kap. 17). Nachdem auch sie dem Eros ihre Beisteuer entrichtet, tritt Alkibiades herein und nimmt zwischen Agathon und Sokrates, dem Gastgeber zur Rechten, seine Stelle ein, ihm zur Rechten aber sitzt Sokrates. An diesem wäre also, nach dem neuen Vorschlage des Eryximachos (Kap. 31.) zum zweiten Male die Reihe und zwar, wie er sich selbst die Aufgabe stellt, den Agathon, der sich unter ihm, also ihm zur Rechten, lagern will, zu preisen. So gut weiß unser Platon auch die geringfügigsten Umstände unter sich in Einklang zu bringen.

106) Wie kunstreich unser Platon in der dramatischen Anlage seiner Dialogen verfährt, zeigt sich auch hier. Wir sahen gleich zu Anfange unsers Gastmahls (Kap. 3), daß Eryximachos schon als Arzt, sehr beifällig den Vorschlag des Pausanias, bei der heutigen Nachfeier des Siegesfestes nur nach Belieben zu trinken, aufnahm und erklärte, daß er auch dem Phädros ein sehr willkommener sein werde. Und nun, da man sich nicht wohl dem reichlicheren Genusse des Weines entziehen kann, sind beide unter den Ersten, die sich davon machen.

107) „Und wer die Kunst ..... Lustspieldichter.“ Auch bei der Wahl des Gegenstandes, den Sokrates am Schlusse unsers Gastmahls mit Agathon und Aristophanes bespricht, scheint er uns der Ansicht treu zu bleiben, die er in seiner der Diotima in den Mund gelegten Rede ausgesprochen hat: Das Schöne, wo und in welcher Gestalt es sich uns zeige, müsse der vorzüglichste Gegenstand unserer Aufmerksam-

keit und unsers Strebens sein. Schon hatte er sich, als Nachtschwärmer eindrangen, den Plan seiner Lobrede auf Agathon (Kap. 38) zurecht gelegt. Auch unser Agathon, so würde er ungefähr, können wir annehmen, gesprochen haben, ist, wie der wahre Weise, ebenfalls zur Anschauung des Schönen an sich und insbesondere des Sittlichschönen gelangt — ohne vielleicht, nach Art des Dichter, es sich selbst klar bewußt zu werden (Vertheidigungsr. Kap. 7.) — und stellt es vor seinen zahlreichen Zuschauern auf der Bühne dar, um auch sie zu derselben Anschauung zu erheben. Seine Aufgabe ist daher dieselbe, wie die des Philosophen. Aber dieser Zweck, die Anschauung des Sittlichschönen und dadurch die Liebe zu demselben in der Brust seiner Zuschauer zu erwecken, läßt sich vom dramatischen Dichter auf doppeltem Wege erreichen, theils indem er das Sittlichschöne, als des höchsten Strebens werth, im Trauerspiele darstellt, theils indem er das Sittlichhäßliche in seiner Mißgestalt, in seiner Lächerlichkeit und Verwerflichkeit ihnen vor die Augen bringt, wie es im Lustspiele zu geschehen pflegt. Sonach ist euer Ziel, Freund Agathon und Aristophanes, dasselbe und so übt ihr eigentlich auch Eine und dieselbe Kunst.

III.

Phädon,

oder der sterbende Sokrates.

Einleitung.

Gewiß wird Niemand leugnen wollen, daß jene großartige geistige Bewegung, die um die Mitte des fünften Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung in den ionischen Städten Kleinasiens die uns nur aus dürftigen Bruchstücken mangelhaft bekannten Anfänge einer denkenden Betrachtung der Natur und ihrer Gesetze hervorrief und mit jugendlicher Kühnheit sofort die letzten Gründe des Seins aller Dinge zu erforschen sich vermaß, den ersten Grund zu einer nicht mehr durch das Ansehen einer geheiligten Überlieferung beschränkten, sondern frei ihren eigenen Gesetzen folgenden Wissenschaft gelegt hat. Ebenso wenig aber darf verkannt werden, daß die junge Philosophie, indem sie sich mit der, allen neuen Richtungen eigenen Schärfe und Einseitigkeit dem Volksglauben feindlich gegenüberstellte und alle lebendigen Kräfte der Natur und Menschenwelt sich nach nothwendigen, mehr geahnten als klar erkannten Gesetzen aus einer mehr oder weniger stoffartigen, bewußtlos wirkenden Ursubstanz entwickeln und in dieselbe wieder zurückgehen ließ, manche treffliche Keime höherer Wahrheiten, die in den Sagen und Gebräuchen der griechischen Religion und der sie begleitenden Mysterien lagen, erstickt oder doch in ihrer Entwickelung aufgehalten hat. Nirgends tritt dies deutlicher hervor, als in den unklaren und schwankenden Vorstellungen, welche wir bei den meisten vorsokratischen Philosophen, nicht nur über Gott und göttliche Dinge, sondern auch über das Wesen und Leben der Seele und ihr Verhältniß zur Körperwelt, finden. Denn kaum dürfte bezweifelt werden, daß gerade auf diesem Gebiete der

Philosophie, wenn wir sie mit den sinnvollen Mythen des Volksglaubens, mit den ahnungsvollen Symbolen und tiefsinnigen Aussprüchen der sogenannten Geheimlehren, mit den eben so phantasiereichen, als von tief religiöser Sittlichkeit durchdrungenen Anschauungen der größten Dichter und bildenden Künstler Griechenlands vergleichen, sich auf ihren ersten Stadien von der Wahrheit mehr entfernt, als sich ihr angenähert hat, und daß es ihr erst nach vielen Um- und Abwegen allmälig gelungen ist, den richtigern Weg wiederzufinden, den sie nie hätte verlassen sollen. Aus der dunkeln Ahnung des Gegensatzes zwischen Seele und Leib, die sich schon in dem uralten Glauben an ein schattenähnliches Fortleben der von dem Leibe getrennten Seele aussprach und in den orphischen Mysterien einen schneidenden, der heitern Weltanschauung des griechischen Volks schroff entgegentretenden, an Ägypten und den Orient anklingenden Ausdruck fand [1]), erhoben sich allmälig die ersten, noch unklaren Anfänge einer Unterscheidung zwischen höherer und niederer Seele oder Seele und Geist [2]). Der Glaube an eine gerechte Vergeltung nach dem Tode, der in den homerischen Gesängen noch unzusammenhängend und schwach begründet erscheint [3]), befestigte sich durch den Einfluß der von tieferem, sittlichen Ernste durchdrungenen böotischen Sängerschule [4]) und schlug allmälig, genährt durch glänzende Aussprüche und Schilderungen der frömmsten und erhabensten Dichter [5]), so tiefe Wurzeln im Herzen des Volks, daß noch zur Zeit Platon's, wo den gebildetern Athenern das Wort von der Unsterblichkeit der Seele für eine längst verklungene und vergessene Sage galt [6]), das niedere Volk an demselben unerschütterlich festhielt [7]). Eine reinere, aber in Griechenland nie eigentlich volksthümlich gewordene Form gewann der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und der damit unzertrennlich verbundene an die Gestaltung ihres künftigen Looses nach ihrem gegenwärtigen Leben in der, ebenfalls durch die Mysterien vermittelten, orientalischen Ansicht von einem Falle der Seelen aus einem Zustande früherer Reinheit und Gottähnlichkeit, von ihrer zur Strafe über sie verhängten Fesselung an den Körper und ihren Wanderungen durch alle Reiche der belebten Natur, um durch stufenweise Läuterung ihre verlorene Reinheit wiederzuge-

winnen, womit sich häufig noch die Vorstellung von einer, in gewissen großen Weltperioden regelmäßig wiederkehrenden Erneuerung des frühern Zustandes der Seelen und eines Kreislaufes aller menschlichen Dinge verband. [8])

Obgleich man der ionischen Naturphilosophie das Verdienst nicht streitig machen kann, das ihr bereits Aristoteles zuerkennt, zuerst die wesentlichste Eigenschaft der Seele, die ihr inwohnende Bewegungskraft, durch welche sie das belebende Princip der Körperwelt wird, hervorgehoben zu haben, so waren doch die Anhänger jener Richtung, bis auf Anaxagoras herab, sich des Gegensatzes der Seele und des Körpers eigentlich noch gar nicht bewußt geworden. Vielmehr war Das, was sie Seele nannten, nichts als die dem stofflichen Urelemente eingepflanzte Kraft seiner Bewegung und Entwickelung. Hätten sie ihr ein selbständiges, von der Materie unabhängiges Dasein beilegen wollen, so würde dies die Einheit des Princips, von welcher alle jene Systeme ausgingen, zerstört und den stetigen, nach festen Gesetzen erfolgenden Entwickelungsgang der Natur aufgehoben haben. Daher stand ihnen die Seele so wenig über oder außer der Materie, daß sie vielmehr nur die feinste und reinste Form, gewissermaßen der Äther des Urstoffs war. So ist es zu verstehen, wenn der übrigens ganz unwissenschaftliche Hippon [9]), wahrscheinlich nach dem Vorgange des Thales [10]), das Wasser, Anaximenes [11]) und in einem etwas reinern Ausdrucke Diogenes von Apollonia [12]) die Luft, Herakleitos ein trockenes, dem Feuer ähnliches Wesen [13]), Kritias sogar das Blut [14]) als Substanz der Seele bestimmten. Auch dem Anaximandros kann die Seele, wenn anders er sich dieses Wortes bediente, nichts Anderes gewesen sein, als die Bewegungs- und Entwickelungskraft seines chaotisch die Keime aller Dinge in sich fassenden, unendlichen Urwesens [15]). Allerdings erkannten die beiden tiefsinnigsten, dieser Richtung angehörigen Forscher, Herakleitos [16]) und Empedokles [17]), denen bereits die Lehre des Pythagoras bekannt war, noch eine zweite Grundbestimmung der höher entwickelten Seele ausdrücklich an, die Fähigkeit, Eindrücke der Außenwelt wahrnehmend und erkennend in sich aufzunehmen. Aber Beide waren noch nicht dahin gekommen, in dem Erkennen einen Act freier Selbstbestimmung und Er-

hebung der Seele über die Sinnlichkeit zu erblicken, sondern sie faßten sie ganz materiell, als eine Verschmelzung des elementaren Stoffes der wahrgenommenen Gegenstände mit dem ihm verwandten Elemente der Seele, wodurch diese in einen leidenden Zustand versetzt werde und eine stets nach den Gegenständen wechselnde Änderung ihres Wesens erfahre.[18]) Dies ist in reinerer Auffassung der ursprüngliche Sinn des von allen Philosophen des Alterthums festgehaltenen Satzes, daß Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt werden könne.[19]) Hieraus folgt dann zunächst, daß, wer, wie Empedokles, mehre Grundstoffe annahm, die Seele als ein aus allen diesen Grundstoffen zusammengesetztes Wesen ansehen mußte.[20]) Bei den Urhebern der Atomenlehre, Leukippos und Demokritos, steigerte sich diese Anschauungsweise zu einem ganz eigenthümlichen, materiellen Dualismus; denn indem sie die Seele aus kugelförmigen, feurigen Atomen bestehen ließen und sie als bewegendes Princip in die starreren Atome des Körpers verpflanzten[21]), hoben sie die Wesenseinheit der Seele und des Körpers auf und stellten zwischen beiden einen, freilich noch ganz roh und sinnlich aufgefaßten Gegensatz auf. Erst Anaxagoras fand, indem er dem chaotischen Stoffe den einfachen, von der Materie unberührten und eben deshalb sie beherrschenden, ordnenden, bildenden Geist entgegensetzte und so der Begründer eines reinern und vernünftigern Dualismus wurde, das von seinen Vorgängern verkannte, richtige Verhältniß der Seele zur Körperwelt wieder, und wurde dadurch, daß er die Seele als Geist faßte und ihre freieste Thätigkeit, das Denken, als ihre wesentlichste Thätigkeit annahm, der Vorläufer des Platon und Aristoteles. Aber es ging ihm, wie es den Entdeckern großer Wahrheiten meistens zu gehen pflegt; er durchschaute noch nicht die ganze Tiefe und den Umfang seines Grundgedankens und konnte ihn, in der materiellen Richtung seiner Schule befangen, noch nicht rein durchführen; zwischen Geist und Materie blieb ihm ein schroffer Gegensatz, den er nicht durch vermittelnde Übergänge und Zwischenglieder auszugleichen vermochte, und was er Geist nannte, war von der Seele im engern Sinne, insofern dieselbe blos als das bildende Lebensprincip aufgefaßt wird, kaum irgendwie verschieden.[22]) Indessen waren doch durch diese sich ergänzenden

Forschungen der Naturphilosophie drei wesentliche Bestimmungen des Begriffs der Seele gewonnen, ihre Bewegungskraft, Erkenntnißfähigkeit und Einfachheit.

Erst die Pythagoreer schlossen sich entschieden wieder an den Volksglauben und die Mysterien an, deren tiefe, ethische Bedeutung sie anerkannten und sie, indem sie ihre Formen und Formeln symbolisch zu deuten und zu vergeistigen strebten, zum Ausgangspunkte ihrer, der ionischen fast in allen Stücken entgegengesetzten Weltanschauung machten. Dies zeigt sich am meisten in der Lehre von der Seele, welche sie, im Geiste ihrer alles Dasein auf Zahlenverhältnisse zurückführenden Theorie, eine sich selbst bewegende Zahl nannten [23]) und dadurch das in sämmtlichen naturphilosophischen Systemen, wenn wir von dem des Anaxagoras absehen, verkannte, wesentliche Moment der Selbstbewegung und freien Selbstbestimmung der Seele zur Geltung brachten. Erst unter dieser Voraussetzung konnte der erhabene, vielleicht schon vom Pythagoras, gewiß aber vom Philolaos [24]) ausgesprochene Gedanke einer Weltseele entstehen, insofern unter derselben weder, wie in den meisten naturphilosophischen Schulen, die der Materie selbst inwohnende Bewegungs- und Bildungskraft, noch, wie bei Anaxagoras, ein derselben unvermittelt gegenüberstehender Geist, sondern eine durch alle Theile des großen Weltganzen gleichmäßig verbreitete, den unbegrenzten, formlosen Stoff frei beherrschende und nach den unwandelbaren Gesetzen des Raumes und der Zahl begrenzende und gestaltende Kraft, oder, wenn man will, die ewig wirksame, mit der Materie zwar verbundene, aber nicht behaftete und als eine höhere Macht über ihr stehende, reine Form selbst verstanden wird. Die Seele wurde deshalb von den Pythagoreern auch wol die Harmonie des Körpers genannt. [25]) In dieser etwas unklaren Vorstellung lag aber auch der Keim eines neuen Irrthums, der nicht nur das selbständige, einfache Wesen der Seele, sondern sogar ihr Leben und Dasein in Frage stellte. Denn da die Harmonie, als ein musikalischer Begriff, nothwendig ein bestimmtes Zahlenverhältniß darstellt, jede Zahl aber aus Einheiten zusammengesetzt ist, so konnte die Seele, wenn man den bildlichen Ausdruck wörtlich nahm, weder ein ursprüngliches, noch ein einfaches, noch überhaupt ein wirkliches

Wesen sein; sie wurde zu einem bloßen Begriff, zu einer aus einfachern Elementen zusammengesetzten Zahl. So bildete sich im Schoße dieser Schule ein anderer, etwas feinerer Materialismus aus, der sich von dem der Naturphilosophie nur dadurch unterschied, daß dort die Seele als die, allerdings selbst noch stoffartige Wirkungskraft der Materie, hier dagegen als eine bloße Abstraction erschien; in beiden Fällen war die Körperwelt das allein Wirkliche und um die Selbständigkeit der Seele war es geschehen. Es ist wol kaum zu bezweifeln, daß diese Folgerung aus den Grundsätzen der pythagoreischen Schule, die wir später bei den Peripatetikern Dikäarchos [26]) und Aristoxenos, der als Musiker gewiß zu pythagoreischen Ansichten hinneigte [27]), wiederfinden, schon zu Platon's Zeit von einzelnen Pythagoreern ausgesprochen wurde [28]).

Gegen diesen von zwei Seiten herandringenden Materialismus bot die Lehre der Eleaten, so bedeutend sie im Übrigen der dialektischen Entwickelung der Grundbegriffe des Seins und Denkens vorarbeitete, keine genügende Waffe dar; denn in jener ewigen, einfachen, unbeweglichen und unwandelbaren Ureinheit, in welcher Parmenides die ganze Fülle des einzelnen Daseins aufgehen ließ, war, nebst allen andern Gegensätzen, auch der der Seele und des Körpers aufgehoben. Eine folgerichtige Entwickelung dieser Lehre hätte, im geraden Gegensatze zu dem Materialismus der Naturphilosophie, zum Spiritualismus führen müssen, da jenes einfache Urwesen, bei welchem Sein und Denken Eins war, nur als reiner Geist gedacht werden konnte, neben welchem die Körperwelt als das Unwirkliche und als ein wesenloser Schein erschien. Gewissermaßen stellte sich Zenon von Elea auf diesen Standpunkt, indem er die Nichtigkeit der Vielheit und Bewegung darzuthun suchte; da es ihm aber mehr um ein dialektisch-sophistisches Formelnspiel, als um Erforschung der objectiven Wahrheit zu thun war, so gelangte er nicht dazu, nähere Bestimmungen über das Wesen der Seele und über ihr Verhältniß, sowol zur höchsten Einheit, als zur Materie, aufzustellen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß von einer Unsterblichkeit der Seele nur da die Rede sein kann, wo diese nicht allein als ein wirkliches und lebendiges, sondern auch als ein

selbständiges, einfaches, den Körper beherrschendes, denkendes und ihren Willen frei nach eigenen Gesetzen bestimmendes Wesen anerkannt wird. Deshalb war mit allen jenen naturphilosophischen Systemen, in denen die Seele noch an einen Stoff gebunden war, der Glaube an Unsterblichkeit unvereinbar, und es bedurfte von Seiten der Anhänger jener Richtung gar keines entschiedenen Auftretens gegen die Volksreligion, um dieselbe auch in dieser Beziehung immer mehr zu verdrängen und das Volk ihr zu entfremden. Selbst bei Anaxagoras, der doch einer reinern Ansicht von der Seele näher stand, als irgend einer seiner Vorgänger, indem er nicht nur in allem Beseelten einen Sieg des Geistes über den Stoff erblickte, sondern sogar, wie es scheint, annahm, der unendliche Geist wohne ungetheilt in allen vernunftbegabten Wesen [29]), finden wir doch nirgends eine Spur, daß er aus der Unzerstörbarkeit des allgemeinen Geistes auch die der einzelnen Seelen und Geister gefolgert habe. Den frühern ionischen Philosophen aber war die einzelne Seele nichts als ein Hauch oder Funke der allgemeinen Lebenskraft, der, wenn der Tod den beseelten Organismus auflöste, verwehend oder erlöschend in das Element, dem er entnommen war, zurückkehrte. Den Anhängern der Atomenlehre, die nicht einmal eine lebendige und belebende Kraft in der Natur anerkannten, galt natürlich der Tod nur als ein Auseinandertreten der feurigen Atome der Seele und der starreren des Körpers, in Folge dessen beide sofort zu andern Bildungen verwendet wurden. Zwar hat man wol den räthselhaften Ausspruch des dunkeln Herakleitos, daß unser jetziges Leben in Wahrheit Tod und unser Sterben das Wiedererwachen unserer Seelen zum wahren Leben sei [30]), als Ahnung der Unsterblichkeit gedeutet; indessen ist aus dem ganzen Zusammenhange seiner Lehre klar, daß er damit nur die, alles einzelne Dasein aus sich entlassende und wieder in sich zurücknehmende Macht des allgemeinen Naturlebens und die Herrlichkeit desselben, im Vergleich mit dem vielfach beschränkten und gebundenen Leben der Einzelwesen, symbolisch bezeichnen wollte.

Die Pythagoreer, und nach ihnen Empedokles [31]), brachen auch in dieser Beziehung die Bahn zu reinern und der höhern Entwickelung des menschlichen Geistes entsprechendern Ansichten.

Sie traten zuerst unter allen griechischen Philosophen als Verkündiger der Lehre von der Unsterblichkeit nicht nur der allgemeinen Seele, sondern auch der Einzelseelen auf und knüpften so den zu früh abgerissenen Faden des Volksglaubens und der Mysterien wieder an. Aber auch ihnen war die Unsterblichkeit mehr Sache des Glaubens und sittlich-religiöses Bedürfniß, als ein rein aus ihren philosophischen Grundsätzen gewonnenes Ergebniß; denn theils konnte, wie wir sahen, ihre Bestimmung, daß die Seele eine Harmonie des Körpers oder auch eine sich selbst bewegende Zahl sei, leicht zu einem ganz andern Ziele führen, theils war auch die von ihnen angenommene und zu ethischen Zwecken umgebildete Vorstellung von der Wanderung der Seelen von Körper zu Körper, die der denkenden Naturbetrachtung nur als ein abenteuerliches Märchen erscheinen konnte, eine ziemlich mangelhafte Hülle des reinen Unsterblichkeitsbegriffes, da selbst eine myriadenlange Wanderung und Wandelung der Seelen noch keine Gewähr für ihr ewiges, schlechthin unzerstörbares Sein gab. Während indessen der Glaube an Unsterblichkeit durch die Lehre der Pythagoreer immerhin eine neue, unverächtliche Stütze gewonnen hatte, wurde er bald aufs neue in weiten Kreisen durch das Umsichgreifen der eleatischen Weltanschauung erschüttert, nach welcher jedes einzelne Dasein ein bloßer Schein, das einfache Urwesen aber Alles in Allem war, in welchem daher alles Einzelne verschwimmen und verschwinden mußte.

Eine gründlichere Vermittelung des Volksglaubens mit der Philosophie wurde durch Sokrates angebahnt. Indem dieser große Weise seine Zuhörer aus der schwindelnden Höhe überirdischer und überweltlicher Räume, die damals der Betrachtung noch um Vieles unzugänglicher waren, als jetzt, auf den festen Boden der Erde und Menschenwelt zurückführte, war er sowol von der Einfachheit und Gottähnlichkeit [32]), als auch von der Unzerstörbarkeit der Seele und von ihrem bewußten Fortleben nach dem Tode in einem durch das gegenwärtige Leben bedingten Zustande [33]) fest und innig überzeugt. Ohne sich mit dialektischen Beweisen für diese Wahrheiten abzumühen und ohne das Unerforschliche durch Formeln erschöpfend bestimmen oder durch phantasiereiche Bilder und Schilderungen anschaulich machen zu

wollen, scheint er dabei, der pythagoreischen Anschauungsweise eben so fremd, als der Symbolik der Mysterien, überhaupt nie sich von dem Standpunkte des Griechenthums entfernend, sich ganz in der Weise des durch die Dichter befestigten und vergeistigten Volksglaubens ausgedrückt zu haben.[34]) Statt aller Beweise genügte ihm die geniale Kraft seines tiefen, sittlichen Selbstbewußtseins und die ahnungsvolle Anerkennung einer sittlichen Weltordnung, sowie der göttlichen Würde und Freiheit, mit welcher die Seele denkend und wollend den Körper beherrscht. Da er aber von diesen Dingen, wie von allen andern, nicht im absprechenden Tone der Gewißheit, sondern mit bescheidener Zurückhaltung redete, vermochte er seine feste Überzeugung nicht allen seinen Schülern mitzutheilen, um so weniger, da einige der bedeutendsten schon früher durch andere Systeme auf andere, mit den sokratischen Lehren schwer zu vereinigende Wege geführt waren. Daher finden wir weder bei den eleatisirenden Megarikern noch bei den Kynikern, am wenigsten bei den Kyrenaikern, deren höchstes Gut ein besonnener, Zwecke und Mittel verständig berechnender Genuß des gegenwärtigen Lebens war, eine Andeutung, daß sie der Unsterblichkeit einen Platz in ihren Systemen einräumten oder auch nur tiefere Forschungen über das Wesen der Seele anstellten. Nur einfachere und zugleich sittlich tüchtige Naturen, wie Xenophon, machten in aller Treue, ohne Grübelei und phantastische Ausschmückung, den Unsterblichkeitsglauben ihres Lehrers zu ihrem eigenen.[35])

So stand Platon nach dem Tode des großen Meisters mit seinem tief religiösen Drange, jenen Glauben nicht blos persönlich festzuhalten und ihn zu größerer Klarheit und Gewißheit zu erheben, sondern ihn auch durch objective, rein philosophische Beweise zu unterstützen und ihm durch Anknüpfung an die höchsten Wahrheiten der Philosophie eine unerschütterliche Grundlage zu geben, in seiner Zeit fast allein. Denn während ihm in den gebildetern Kreisen Athens und gewiß eines großen Theils der griechischen Welt, wo die Sophisten, die letzten Ausläufer der ionischen, wie der eleatischen Philosophie, dieser beiden, der Unsterblichkeit der Einzelseelen gleich sehr entgegenstehenden Richtungen, die etwa noch vorhandenen Reste einer frömmern Ansicht völlig unterdrückt hatten, nur Widerstand und

Zweifel entgegentrat, fand er bei den Häuptern der sokratischen Schulen, die nach dem Tode ihres gemeinschaftlichen Lehrers nach verschiedenen Seiten hin auseinandergingen, wenig Anklang und Unterstützung. Da er nun zu seinem hohen Ziel sich neue Wege bahnen mußte, unternahm er es, nach dem Vorbilde der Pythagoreer, aber in viel tieferer Weise, die religiösen Vorstellungen des Volkes mit den Ergebnissen der Philosophie auszugleichen. Die lebenskräftige und nachhaltige Wirksamkeit, welche seine, wenn auch je länger je mehr mit manchem Fremdartigen vermischte Lehre fast ein Jahrtausend hindurch in der griechischen Welt geübt und durch welche sie zuletzt alle übrigen Systeme verdrängt oder verdunkelt hat, verdankt sie vorzüglich diesem Bestreben, nicht blos die folgenreichsten Wahrheiten der frühern Philosophie, sondern auch die reinsten Vorstellungen des Volksglaubens und der Mysterien in vergeistigter und verklärter Form in den Bau seines Systems einzufügen und durch sein Grundprincip mit demselben zu verknüpfen. Sehr wahr bemerkt Schleiermacher, daß Platon's Ansichten von der Unsterblichkeit im genauesten Zusammenhange mit seiner Erkenntnißlehre stehen; in der That sehen wir bei ihm beide Lehren stets Hand in Hand gehen, gleichmäßig wachsen und zu größerer Klarheit und Bestimmtheit fortschreiten. Auf jener ersten Entwickelungsstufe unseres Philosophen, wo ihn die beiden wichtigen Sätze des Sokrates, daß es nur eine einige und ungetheilte Tugend gebe und daß diese ein Wissen sei, diese festen Grundlagen aller Ethik, zuerst nicht blos zu einer Umgestaltung der ethischen Wissenschaft, sondern auch zu einer Erforschung der letzten Gründe und Quellen des Wissens und seines Verhältnisses zur Wahrnehmung und Vorstellung anregten, war ihm die Unsterblichkeit, wie dem Sokrates selbst, anfänglich noch mehr Sache des Glaubens. Zuerst bricht der Gedanke der Unsterblichkeit in demselben Dialog hervor, in welchem zuerst der Unterschied zwischen Vorstellung und Erkenntniß klarer hervorgehoben wird, im Menon; er erscheint dort in der Form eines ewigen Wechsels der Seele zwischen Leben und Tod, oder zwischen ihrem Aufenthalte auf der Oberfläche der Erde und in der Unterwelt, woraus dann gefolgert wird, daß sie Alles, was hier und dort bestehe, schon gesehen und erfahren habe, daß also alles Lernen Erinnerung sei. Als

Überlieferer dieses Glaubens führt Platon ausdrücklich Priester und Priesterinnen und gottbegeisterte Dichter an. Gegenstand der Erinnerung sind dort noch nicht die Ideen, sondern die einzelnen Gegenstände beider Welten, weil der Philosoph sich damals selbst noch nicht über die sokratischen Allgemeinbegriffe zu der Anerkennung einer selbständig außer unserm Denken vorhandenen Ideenwelt erhoben hatte. Ganz einfach, in echt sokratischer Weise, als eine für den wahrhaft sittlichen Menschen auch ohne Beweis feststehende Überzeugung, dabei an den Volksglauben angeknüpft und mit der Ahnung einer gerechten Vergeltung des gegenwärtigen Thuns verbunden, tritt uns der Glaube an Fortdauer der Seele nach dem Tode in der Vertheidigungsrede und im Kriton entgegen. Er wird im Gorgias um so entschiedener betont, je schärfer hier zuerst der Gegensatz zwischen Seele und Leib und der aus demselben folgende zwischen dem Guten und Angenehmen hervortritt. Die Vergeltung nach dem Tode wird auch hier noch, ohne Erwähnung der Seelenwanderung, in die bekannten, der Volksreligion entlehnten Bilder und Symbole von einem Todtengericht und einer räumlichen Scheidung der Gerechten und Ungerechten eingekleidet; aber in dem Gedanken, daß die vom Leibe getrennte Seele immer noch die Spuren ihres gegenwärtigen Lebens und Wesens an sich trage, finden wir bereits die Anfänge einer reinern, geistigern Ansicht von der Unsterblichkeit. Auch erscheint in dem Zusammenhange dieses Dialogs die über den Tod hinausgehende Vergeltung als eine unmittelbare Folge der sittlichen Weltordnung, die hier nicht mehr, wie bei Sokrates, als Glaube und Ahnung, sondern als nothwendiges Ergebniß philosophischer Forschung geltend gemacht wird. Im Kratylos, der den Übergang zu den dialektischen Gesprächen bildet, sind Hades und Persephone nicht mehr Todesgötter, sondern die weisesten, Alles wissenden und das flüchtige Dasein an feste Gesetze bindenden Gottheiten, die geheimnißvollen Mächte der idealen Welt, die hinter der sinnlichen verborgen ist; so zeigt sich in diesem Dialag, in welchem dem platonischen Sokrates die ersten Umrisse seiner spätern Ideenlehre aufdämmern, auch zuerst die Ahnung, daß die Seele erst nach ihrer Trennung vom Leibe zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Schauen der Ideen gelange.

Merkwürdig ist es allerdings, daß in dem ganz der Erkenntnißlehre gewidmeten Theätetos der Unsterblichkeit nirgends gedacht, vielmehr die Erinnerung, ohne die Präexistenz der Seele zu Hülfe zu rufen, als ein durch die Entwickelungsgesetze des Denkens nothwendig bedingter Act nachgewiesen wird; indessen erklärt sich dies aus dem propädeutischen Charakter jenes Dialogs, der in demselben Augenblicke abbricht, wo man die Anknüpfung der Erkenntniß an die Ideen erwartet, ohne der Ideen selbst ausdrücklich zu erwähnen. Eine eindringendere Beschäftigung mit der eleatischen Philosophie, sowie mit der Lehre des Anaxagoras, wies dann unsern Platon mehr und mehr auf den Unterschied zwischen Geist und Seele hin, wovon wir die ersten Spuren im Sophisten finden; beide werden dort als zugleich bewegt und ruhend, beide als nothwendig mit dem wesentlichen Sein oder den Ideen, die den Verein ewiger Ruhe und Bewegung am vollkommensten darstellen, verbunden gedacht; doch wird die nahe liegende Folgerung, daß, wie die Ideen, so auch der Geist und die Seele, vermittelst deren ja die Ideenwelt erst zu ihrer wahren Wirksamkeit gelangt, unsterblich und ewig sein müssen, dort noch nicht ausdrücklich gezogen. Der Verkehr mit den Pythagoreern regte dann den Platon theils zu tiefern Forschungen über das Wesen der Seele, theils zu gründlichern Erörterungen des Unsterblichkeitsbegriffes an, um so mehr, da dieser nicht nur gegen den Unglauben Vieler, sondern auch gegen die ihn aufhebenden Consequenzen der pythagoreischen Philosophie selbst zu schützen war. Im Staatsmanne sehen wir die Ansicht von einer zwischen Tod und Leben unaufhörlich wechselnden Wanderung der Seele klarer und entschiedener ausgesprochen, als im Menon; aber sie ist noch mit der wunderlichen Vorstellung einer in großen Weltperioden wiederkehrenden Erneuerung aller Dinge vermischt, sodaß das neue Leben der Seele hier nicht als unmittelbar nach dem Tode, sondern erst nach dem Untergange der gegenwärtigen Welt eintretend gedacht wird. Dagegen tritt im Phädros zuerst ein bestimmterer Begriff von dem Wesen der Seele und ihrer Unsterblichkeit hervor, und zugleich wird der Gegensatz der Ideen- und Erscheinungswelt schärfer gefaßt, als in irgend einem frühern Dialog; die Seele erscheint hier als das höchste Princip der

Bewegung, als ursprüngliche, unerschöpfliche, bewegende Kraft aller Dinge; ein Gedanke, in welchem die Grundansicht der Naturphilosophie in geläuterterer Form wiederkehrt; aber aus der Ursprünglichkeit dieser Bewegung wird sogleich ihre Anfangs- und Endlosigkeit, also ihre Ewigkeit gefolgert und somit zum erstenmal ein wirklich philosophischer Beweis für die Unsterblichkeit aufgestellt. Da nun aber die Ewigkeit der Seele noch nicht die ewige Fortdauer der einzelnen Seelen in sich schließt, so greift Platon, um dieselbe wenigstens dem Glauben zu sichern, hier in die pythagoreische Vorstellungsweise von einer Wanderung der Seelen durch die verschiedenen Weltgebiete zurück, die er aber sehr idealisirt, indem er sie vor der Geburt mit den Göttern leben und nach dem Anschauen der ewigen Ideen ringen läßt, die hier nicht mehr, wie im Sophisten, sich selbst bewegen, sondern in unbeweglicher Ruhe verharren. Indem nun vorzüglich die Präexistenz der Seelen ins Auge gefaßt und die Erinnerung an ihr früheres Dasein nicht, wie im Menon, auf die wirklichen Gegenstände, sondern auf die Ideen bezogen wird, fehlt es andererseits an einer genügenden Begründung ihres Fortlebens nach dem Tode, von welchem daher nur schwankende und dunkle Bilder gegeben werden. Dagegen stellt die sokratische Rede im Gastmahl den Begriff der Unsterblichkeit selbst in den Vordergrund, als deren Urheber Eros, der Vermittler zwischen Göttern und Menschen, erscheint. Indem alle Formen und Stufen jenes Begriffes, namentlich die Unsterblichkeit der Gattung, des Nachruhms, der Gutes und Schönes schaffenden und der durch echte Philosophie Seelen, die für das Gute und Schöne empfänglich sind, bildenden und zu den ewigen Ideen erhebenden, die eigene Erkenntniß belehrend mittheilenden Wirksamkeit dargestellt und als Werke des zeugenden Eros nachgewiesen werden, wird dagegen die andere Seite der Liebe, die in dem eigenen Streben nach dem höchsten Gute, sowie nach Erkenntniß der Wahrheit besteht und die durch dieses Streben bedingte Unsterblichkeit der einzelnen Seelen, nur in Andeutungen berührt. So blieb in jedem der beiden Dialoge noch eine Lücke, deren Ausfüllung nothwendig war, um den Begriff der Unsterblichkeit nach allen Seiten hin zu bestimmen und ihn als ein wesentliches Moment nicht blos der Ethik, sondern der ge-

sammten Philosophie sicher zu stellen; theils war mit der Seite der Präexistenz die des unvergänglichen Fortlebens nach dem Tode zu verbinden und beide durch den Begriff der Ewigkeit, die reinste und schärfste Auffassungsweise der Unsterblichkeit, zu vermitteln; theils war die Unzerstörbarkeit als die wesentlichste Bestimmung der Seele und besonders ihrer höchsten Entwickelungsstufe, des denkenden und das höchste Gut sich zum Zwecke seines Thuns setzenden Geistes, nachzuweisen und durch das ewige Sein der Ideen, zu deren Erkenntniß sich der Geist erheben soll, zu begründen. Beides unternahm Platon im Phädon, aber er führte es in solcher Weise aus, daß er, die Lehrmeinungen der frühern und gleichzeitigen Philosophen und den Volksglauben nebst den Mysterien gleichmäßig berücksichtigend, Glauben und Wissen zu versöhnen strebte, um so den auf das unmittelbare, sittliche Gefühl gestützten Glauben durch Philosophie zu einem klarern und bewußtern zu machen, die Philosophie aber durch die unmittelbare Gewißheit des Glaubens zu erfrischen und zu fester, freudiger Zuversicht zu erheben.

Wie nun der Phädon sich seinem Inhalte nach genau an den Phädros und das Gastmahl anschließt, so finden wir, wenn auch nicht ganz in demselben Maße, hier jene wundervolle Harmonie des künstlerischen und philosophischen Elements wieder, durch welche sich jene beiden Dialoge auszeichnen, sodaß wir in dieser herrlichen Trilogie den Höhepunkt der platonischen Kunst erkennen. Hier, wie im Gastmahl, wird die philosophische Erörterung durch eine Handlung voll Leben und Bewegung nicht blos eingerahmt [36]), sondern auf allen ihren Stadien bedeutungsvoll und gleichsam symbolisch begleitet; hier, wie dort, ist das erhabene Bild des Sokrates der Mittelpunkt des Kunstwerkes, in welchem das Ideal des wahren Philosophen, wie dort in der frischesten Fülle und Kraft des Lebens, so hier im Angesichte des Todes, am Ziel seiner schweren und heißen Kämpfe und schon von dem Morgenroth eines reinern und schönern Daseins umflossen, dargestellt wird; hier, wie dort, gruppiren sich um diesen Mittelpunkt bekannte, mit unvergleichlicher Kunst gezeichnete Persönlichkeiten, von denen jede, indem sie auf eine ihrem Charakter entsprechende Weise an der Handlung Theil nimmt, zugleich als Vertreterin irgend einer

bestimmten, weit verbreiteten Geistesrichtung erscheint. Wie nun die ganze Handlung sich offenbar um die Schilderung der bis zum letzten Augenblicke ungetrübten und selbstbewußten Todesfreudigkeit des Sokrates bewegt, so liegt auch der philosophische Grundgedanke des Dialogs, die Nachweisung der Unsterblichkeit, als des eigentlichen Wesens der Seele, so klar am Tage und wird vom Sokrates selbst so entschieden als der Mittelpunkt aller Erörterungen aufgestellt und festgehalten, daß die Meinungen der Erklärer über den Zweck des Gesprächs hier weniger, als bei irgend einem andern Dialog auseinandergehen. Denn wenn jene ältesten Ordner der platonischen Dialoge, welche ihm die zweite Überschrift: von der Seele gaben [37]), seine Aufgabe auf die Entwickelung des Begriffs der Seele zu beschränken scheinen, so werden sie doch schwerlich verkannt haben, daß unter allen hier ermittelten Wesensbestimmungen der Seele die höchste, alle übrigen bedingende und in sich fassende, die Unsterblichkeit sei. Deshalb greift Susemihl's Annahme, daß die Darstellung des Wesens der Seele und ihrer Gesammtbeziehungen zur Ideen- und Erscheinungswelt der Hauptzweck des Dialogs und daß die Unsterblichkeit nur, insofern sie nothwendig zu diesem Wesen gehöre, mit hineingezogen sei, weit über den Inhalt desselben hinaus und setzt seinen künstlerischen, wie philosophischen Hauptzweck zu einem untergeordneten Momente herab, während sie, den zum Ziele führenden Weg für das Ziel selbst nehmend, den Grundgedanken des Gesprächs in einer Aufgabe findet, die hier weder ihrer selbst willen gestellt, noch allseitig erwogen und vollständig gelöst wird. [38]) Überdies würde, wenn Platon weniger die Unsterblichkeit selbst, als das ganze Wesen der Seele hätte darstellen wollen, die Erzählung von dem Tode des Sokrates als eine bloße Einrahmung erscheinen, die, wenn auch an sich voll hoher Schönheit, doch nicht nothwendig durch die Grundidee bedingt wäre und deshalb mit dieser nur in einem äußerlichen und losern Zusammenhange stände. Daß aber der Dialog nicht blos als philosophische Erörterung, sondern auch als Kunstwerk aufzufassen und zu würdigen sei, wird von Ast und Stallbaum gebührend anerkannt; während indessen jener sich mit der allgemeinen Bemerkung begnügt, daß das Historische und Phi-

losophische in demselben zu einer schönen Einheit verschmolzen sei, ohne nach dem Grunde der Nothwendigkeit dieser Einheit zu fragen [39]), stellt dieser beide Seiten des Gesprächs, die Darstellung des sterbenden Sokrates und die Begründung und Rechtfertigung der Unsterblichkeit, unvermittelt neben einander, weist aber nicht nach, wie die eine in der andern ihre nothwendige Ergänzung findet und erhebt sich nicht zu einem höhern, über beiden stehenden und beide zur Einheit verknüpfenden Grundgedanken. [40]) Gewiß kommt Schleiermacher dem Wahren ziemlich nahe, wenn er dieses höhere Princip in dem Sterbenwollen des Weisen oder in der Darstellung seines Strebens findet, das Unsterbliche in sich durch philosophische Betrachtung aus dem Sterblichen zurückzuziehen und dieser Grundidee sowol die Erörterungen über die Unsterblichkeit, als auch die in diese, wie wie er meint, verflochtenen Untersuchungen über die Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens unterordnet. [41]) Doch ist diese Bestimmung einseitig, weil sie an dem philosophischen Inhalte des Gesprächs mehr das subjective, als das objective Moment, mehr das Gefühl und die Gemüthsstimmung des wahren Weisen, die der Gedanke an den Tod in ihm hervorruft, als die großen Wahrheiten selbst hervorhebt, die der Grund jenes Sterbenwollens sind. Nicht minder einseitig stellt Schmidt [42]) als die künstlerische Grundidee des Phädon die in der Hoffnung auf die Gewinnung des wahren Lebens begründete Todesfreudigkeit auf und faßt sie in den Worten zusammen: der Weise stirbt gern, weil er durch den Tod das wahre Leben zu gewinnen hofft. Denn abgesehen davon, daß der künstlerische Grundgedanke von dem philosophischen nicht getrennt werden kann, wird durch jene Bestimmung nicht einmal der erstere erschöpft, da das Gespräch nicht blos den freudigen Tod des Sokrates und seine Hoffnung eines bessern Lebens, sondern auch sein Verhältniß zu seinen Schülern und zu der ganzen, ihn umgebenden Welt darstellt. Überdies wäre dem Zwecke, die frohe Hoffnung, mit welcher der große Weise dem Tode entgegenging, zu schildern, durch eine einfache Erzählung seiner letzten Lebensmomente, wobei er sich mit aller Wärme persönlicher Überzeugung in populärer Weise, etwa wie in der Vertheidigungsrede, nur noch bestimmter und zuversichtlicher, über die Unsterblichkeit

ausgesprochen hätte, vollkommen genügt worden; es hätte dazu aber weder der tief eindringenden, dialektischen Erörterungen, die, über das ganze Gebiet der Philosophie sich verbreitend, sich allmälig im Laufe des Gesprächs zu einer Totalität höherer Wahrheiten zusammenschließen, noch auch der so bedeutsam hervortretenden Darstellung des Entwickelungsganges bedurft, auf welchem Sokrates, oder vielmehr Platon selbst, zu der Erkenntniß jener Wahrheiten gelangt war. Daß aber in dem philosophischen Theile des Dialogs der Begriff der Unsterblichkeit vollständig erschöpft sei, können wir Schmidt um so weniger zugeben, da Platon selbst andeutet, daß er durch seine Beweisführung die Aufgabe noch nicht für vollständig gelöst halte, sondern daß es noch einer tiefern, die Voraussetzungen und Grundlagen jenes Begriffs prüfenden Erörterung bedürfe [43]), worin eine unverkennbare Hinweisung auf die durch die drei folgenden Dialoge, Philébos, den Staat und Timäos, sich hinziehende Darstellung des höchsten Gutes liegt.

Gewiß darf die Grundidee des Dialogs nur in einem Gedanken gesucht werden, der die künstlerische, wie die philosophische Seite desselben gleichmäßig beherrscht, wobei indessen nicht außer Acht zu lassen ist, daß jenes schöne Gleichgewicht beider Seiten, wie wir es im Gastmahl bewunderten, hier nicht mehr ganz im gleichen Maße stattfindet. Vielmehr zeigt sich der ernstere und strengere Charakter des Phädon, wie in vielen andern Dingen, so besonders darin, daß hier die philosophische Betrachtung über die Darstellung der Handlung und der Charaktere das Übergewicht hat und diese in einem höhern Grade, als dort, nach allen Seiten hin, durchdringt. Wenn daher einerseits die Begründung und Rechtfertigung der Idee der Unsterblichkeit nicht als die einzige Aufgabe des Dialogs angesehen werden kann, theils, weil mehre wesentliche, bereits im Gastmahl entwickelte Bestimmungen jener Idee hier nicht mehr zur Sprache kommen, sondern nur die reinste Form und gleichsam die höchste Spitze derselben dargestellt wird, theils, weil die philosophische Beweisführung ihre überzeugende Kraft doch erst durch die Schilderung der erhabenen Persönlichkeit des Sokrates gewinnt, der seinen festen Glauben mehr auf ethische, als dialektische oder metaphysische Gründe baut, so

kann doch andererseits diese Schilderung selbst, bei dem Umfange und der Tiefe der durch sie nicht bedingten, philosophischen Erörterungen, ebenfalls nicht der letzte Zweck des Werkes sein.

Fassen wir nun zunächst das dramatische Element des Dialogs ins Auge, so erscheint uns bald als Grundidee desselben, in welcher alle Seiten der Darstellung zusammentreffen, das Ideal eines am Ziel seines rastlosen Strebens nach höherer Erkenntniß und nach Mittheilung der erkannten Wahrheit an einen Kreis empfänglicher Seelen stehenden Weisheitslehrers, dem, weil ihm auf jeder Stufe seiner geistigen Entwickelung der Glaube an Unsterblichkeit klarer und in einer reinern Form aufgegangen und je länger je mehr zum lebendigen Wissen und festen Mittelpunkte seines Denkens und Handelns geworden ist, der nahe Tod kein Übel, sondern der Weg zum wahren Heil und die längst freudig ersehnte Vollendung seines gottähnlichen, schon hier im Geist und in der Wahrheit geführten Lebens ist. Hiermit ist denn auch schon der Gedanke ausgesprochen, den wir als den Grundgedanken und das Ziel der philosophischen Erörterungen aufstellen zu dürfen glauben, daß die zur Erkenntniß erhobene Überzeugung von dem ewigen Leben der Seele, der Trägerin der Idee des Lebens und der unaufhörlich wirksamen Vermittlerin zwischen der Welt der Ideen und Erscheinungen, aller Philosophie Grundbedingung und höchstes Ergebniß sei.

So wird uns die Idee der Unsterblichkeit in jedem der drei schönen Dialoge, die durch sie zu einer trilogischen Einheit verbunden sind, von andern Seiten und in einer andern Beleuchtung dargestellt. Sie erscheint im Phädros als selige Vergangenheit, als Präexistenz der Seele, im Gastmahl als die alle Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens beherrschende Macht, im Phädon als selige Zukunft. Deshalb wird das der Philosophie zugewendete, höhere Leben des Geistes in dem ersten jener Dialoge als wehmüthig süße, zu kräftigem Streben begeisternde Erinnerung verlorener Herrlichkeit, im mittlern als fröhlich begeistertes, durch eine heitere Gegenwart befriedigtes Erzeugen und Schaffen des Guten und Schönen, im letzten als freudig sehnsuchtsvolle Hoffnung eines reinern und höhern Daseins

aufgefaßt. Im Phädros wird der Weisheitsfreund als unentwickelter, sich bildender, von begeisterter Liebe erfüllter Jüngling geschildert, im Gastmahl erscheint er als vollkommen durchgebildeter, das geistig Schöne mit reiner Liebe umfassender, für die höchsten Zwecke rastlos thätiger Mann, im Phädon als ein durch Märtyrertod sein erhabenes Werk besiegelnder Greis, der noch einmal, fast schon ein Bürger jener höhern Welt, an deren Schwelle er steht, den ganzen Entwickelungsgang seines geistigen Lebens und seine bedeutsamsten Wendepunkte mit klarem Blicke und seliger Ruhe überschaut. In dem heißen und schweren Kampfe des vernünftigen Willens gegen die widerstrebende, sinnliche Natur, den der Phädros beschreibt, sehen wir den Anfang jener sittlichen Läuterung der Seele, die im Gastmahl uns im Bilde des Sokrates schon so weit vorgeschritten erscheint, daß er es wagen darf, mit dem Übermaße sinnliches Genusses heiter zu spielen, da dies Spiel die selbstbewußte, siegesgewisse Klarheit und Freiheit seines Geistes nicht mehr trüben und stören kann; im Phädon endlich ist das Werk der Läuterung vollbracht und die von aller Berührung mit der Sinnlichkeit befreite, in sich selbst zurückgezogene und den untergeordneten Lebensverhältnissen längst abgestorbene Seele ist, als Überwinderin des Todes, zu ihrer ursprünglichen, göttlichen Reinheit wiederhergestellt. Im Phädros fällt die Idee der Unsterblichkeit zuerst als ein Schein aus einer höhern Welt in das dunkle Leben, ohne es ganz zu erleuchten; im Gastmahl beherrscht und verklärt sie in den mannigfaltigsten Gestalten alle Beziehungen des Lebens und überall wird das Sterbliche von einem Unsterblichen umfaßt und getragen; im Phädon erscheint sie in ihrer reinsten Form, als Ewigkeit, als eigenstes und innerstes Wesen und höchstes Ziel der Seele, gegenüber der Vergänglichkeit der Körperwelt; sie erhebt sich gleichsam als ein offener, ewig heiterer Himmel leuchtend über der trüben Welt der Erscheinungen. Während im Phädros die Seele erst durch den begeisternden Anblick der Körperschönheit zur Ahnung höherer Schönheit erwacht, tritt im Gastmahl mehr das geistig und sittlich Schöne hervor, wogegen der Phädon sich über das Schöne zu der Idee des Guten erhebt. Im Phädros, wie im Phädon steht der Geist im schärfsten Gegensatze zum Körper,

dort kämpfend, hier als Sieger und Herr; dagegen ist in dem, zwischen beiden in der Mitte stehenden Gastmahl das Geistige mit dem Leiblichen zu schöner Harmonie verknüpft. Wie im Phädros, neben dem Eros, Pan und die Nymphen als begeisternde Naturgewalten angerufen werden, weil die dort geschilderte Begeisterung noch eine sinnliche Beimischung hat, wie im Gastmahl alle Reden vom Preise des Eros ertönen, der, ein mächtiger Dämon, zwischen Göttlichem und Menschlichem schwebend, beide Seiten vermittelt, so klingt im Phädon vom Anfang bis zum Ende der Preis des geistigsten aller Götter, des reinigend sühnenden Gottes des Lichtes und der Wahrheit, des Erlösers und Befreiers der Menschen, des Apollon wieder. Ganz der Zeitfolge ihrer Abfassung entsprechend, stellen die drei Dialoge den Anfang, die Mitte und die Vollendung des höhern Geisteslebens dar.

Wie nun aber in allen Dialogen, die Platon seit dem Beginne seiner Lehrthätigkeit verfaßte, seine Betrachtung, welche bis dahin bald der Ethik, bald der Dialektik überwiegend zugewendet war, sich mehr und mehr über das ganze Gebiet der Philosophie zu verbreiten und ihre drei Hauptrichtungen zu einem Ganzen zusammenzufassen strebt, so erscheinen auch in unsern drei, so eng verbundenen Gesprächen alle drei Seiten inniger, als in irgend einem frühern, mit einander verknüpft; aber in jedem derselben erscheint diese Verknüpfung in einem andern Verhältniß, sodaß auch in dieser Beziehung ein stetiger Fortschritt von dem einen zum andern klar hervortritt. Im Phädros, der zunächst den dialektischen Dialogen folgt, wird besonders noch das dialektische Moment der Philosophie hervorgehoben, aber in dem wichtigen Ergebniß, daß die echte Dialektik und die durch sie bedingte wahre Rhetorik auf ethischem Grunde ruhen und ethischen Zwecken dienen müsse, und daß umgekehrt die ethischen Wahrheiten nur auf dialektischem Wege nachhaltig und lebendig mitgetheilt werden können, sind beide Seiten der Philosophie bereits zu einer unzertrennlichen Einheit verbunden; endlich erscheinen auch in den Andeutungen über das Wesen der Seele und ihr Verhältniß zum Weltganzen, sowie in der Anerkennung des Anaxagoras und des ihm geistesverwandten Hippokrates, die Anfänge einer richtigern Würdigung

der Naturphilosophie, von welcher Platon früher besonders nur die herakleitische Bewegungslehre, aber noch mehr vom dialektischen Standpunkte aus und mit besonderer Rücksicht auf die Erkenntniß- und Ideenlehre, theils bekämpft, theils in reinerer Form aufgenommen hatte. Im Gastmahl herrscht der ethisch-ästhetische Charakter vor, aber die Ethik, deren Aufgabe dort in die Erzeugung des Guten durch das Schöne gesetzt wird — eine Ansicht, die nicht mehr blos die Sittlichkeit der Individuen ins Auge faßt, sondern schon auf eine sittliche Umgestaltung aller Verhältnisse des Menschenlebens hinweist — wird in der Rede des Sokrates durch die schärfste Dialektik vorbereitet und unterstützt, während ihre Verbindung mit der Naturphilosophie sowol in der Rede des Eryximachos, als in der großartigen Anschauung hervortritt, welche die leibliche Zeugung mit der geistigen und die durch jene vermittelte Fortdauer der Gattungen mit der Unsterblichkeit der Seele vergleicht und so in der ganzen Natur einen stufenweisen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenern, in allen ihren Bildungen aber das Walten des Eros, jenes schöpferischen Geistes erblickt, der Alles nach gleichen Gesetzen mit unvergänglichem Leben erfüllt. Im Phädon endlich sind alle drei Seiten am gleichmäßigsten mit einander verknüpft, was schon darin sich zeigt, daß die eigentlichen Beweise für die Unsterblichkeit, wie sich nachher zeigen wird, zu gleichen Theilen der Naturphilosophie und Dialektik angehören, alle aber erst durch die, sie einleitenden oder begleitenden ethischen Betrachtungen ihren Abschluß finden und ihre überzeugende Kraft gewinnen. Immer klarer aber tritt hier schon, theils angedeutet theils geradezu ausgesprochen, das Band hervor, das jene drei Hauptzweige der Philosophie zu einer höhern Einheit verbindet und zugleich das Princip und letzte Ziel der ganzen Philosophie ist, die Idee des höchsten Gutes. So bildet der Phädon den unmittelbaren Übergang zum Philebos, in welchem diese Idee zuerst einer eindringendern Betrachtung unterworfen wird.

Indem nun in unsern drei Dialogen zuerst eine durchgreifendere Einwirkung des Geistes der pythagoreischen Lehre auf unsern Platon, als eine Frucht seiner ersten italisch-sikelischen Reise, hervortritt, finden wir, daß er sich hier ganz ähnlich zu

dieser Philosophie verhält wie in den dialektischen zur eleatischen. Denn gerade wie er im Kratylos und Theätetos noch mit einer gewissen ehrfurchtsvollen Zurückhaltung von der Lehre der Eleaten redet und nur in einzelnen Andeutungen auf ihre Schwächen hinweist, ohne sie gründlicher zu bekämpfen oder tiefer in ihren Kern einzudringen, dabei aber ihren Grundgedanken, den Begriff der Substanz oder eines festen, unwandelbaren Seins, als Grundlage alles Philosophirens festhält, wie er dann im Parmenides den Anfang macht, die Lehre des großen Eleaten aus ihrem eigenen Princip weiter zu führen und dies Werk im Sophisten vollendet, wo er mit scharfer Kritik ihre wesentlichsten Mängel hervorhebt, so ist auch der Phädros bereits von dem Geiste des pythagoreischen Systems durchdrungen, aber die bedeutendern Lehren desselben treten noch nicht klar hervor und werden wie in einer geheimnißvollen Entfernung gehalten; sie werden im Gastmahl gar nicht erwähnt, obgleich auch hier ihre Einwirkung unverkennbar ist; im Phädon aber und noch mehr im Philebos werden sie auf das Gründlichste erörtert und theils bekämpft, theils von einseitigen und mangelhaften Auffassungen befreit, mit dem Geiste der platonischen Lehre durchdrungen und in reinerer Form in dieselbe aufgenommen.

Dem ernsten und erhabenen Inhalte des Dialogs, der uns überall auf ewige Fortdauer und eine höhere Weltordnung hinweist und das Irdische und Menschliche im verklärenden Lichte des Himmlischen und Göttlichen erblicken läßt, entspricht das milde, harmonische Gleichmaß von Ruhe und Bewegung in Ton und Darstellung, die einfache und doch so reiche, in steter Steigerung der Schilderungen und Gefühle bis zu dem eben so erschütternden, als erhebenden und versöhnenden Schlusse fortschreitende Handlung, endlich die schön abgestufte und in ihrem Stufengange den ganzen Entwickelungsgang der Philosophie in ihren Hauptmomenten wiederholende Folge der philosophischen Erörterungen.

Wie im Parmenides und im Gastmahl und in mehren frühern Dialogen, so wird auch hier die Unterredung nicht unmittelbar dargestellt, sondern als Erzählung mitgetheilt. Wie wir schon öfter bemerkten, finden wir diese Form überall, wo

es darauf ankommt, den Sokrates und seine Mitunterredner nicht blos redend, sondern auch handelnd darzustellen, also namentlich bei solchen Gesprächen, die entweder an irgend ein bedeutendes Ereigniß aus dem Leben des Sokrates angeknüpft, oder doch ausdrücklich auf eine Überlieferung über ihn zurückgeführt werden sollen. Die aus beiden Gründen hier dringender, als irgend anderswo, gebotene epische Einkleidung — denn daß der Tod des Sokrates wirklich im Wesentlichen unter den hier mitgetheilten Umständen erfolgt sei, darf so wenig bezweifelt werden, als daß er noch am letzten Tage seines Lebens sein großes Werk im Kreise seiner Schüler und Freunde mit bedeutungsvollen Worten über Tod und Unsterblichkeit abgeschlossen habe — war hier um so unerläßlicher, als die philosophischen Reden erst durch die Darstellung der erhabenen Seelenruhe und Hoffnungsfreudigkeit des sterbenden Weisen Leben und überzeugende Kraft gewinnen. Daß aber Platon nicht selbst im eigenen Namen von den letzten Stunden des Sokrates berichtet, sondern die Erzählung einem andern Schüler desselben in den Mund legt, davon wird man den äußern Grund leicht in jener von ihm selbst erwähnten Krankheit finden, die ihn abhielt, bei dem Abschied des geliebten Meisters vom Leben um ihn zu sein. Dazu kam aber noch ein doppeltes künstlerisches Motiv. Durch die Unterredung des Phädon mit dem Echekrates wird dem Dialog eine dramatische Einrahmung geschafft, wie Platon sie liebt und die hier um so wirksamer ist, da sie die Erzählung nicht blos einleitet, sondern ihre Hauptmomente gleichsam wie ein über der Handlung stehender Chor begleitet. Sodann wird diese Haupthandlung selbst, wieder wie im Parmenides und Gastmahl, dem Leser in jene perspectivische Ferne gerückt, die dem Anblicke eines Schauspiels für den Zuschauer einen so hohen Reiz verleiht. Doch durfte, um der Erzählung Ansehen und Glaubwürdigkeit zu geben und sie sogleich dem Leser als einen, in allen Hauptmomenten geschichtlich treuen Bericht zu bezeichnen, die Rolle eines Erzählers nicht, wie dort, einem der Sache fern stehenden und seinen Bericht aus fremder Mittheilung schöpfenden Manne, sondern sie mußte einem Augen- und Ohrenzeugen übertragen werden. Mit Recht fand Platon den Phädon von Elis, den jüngsten und einen der treuesten

und begeistertsten Schüler des Sokrates, zu dieser Rolle besonders geeignet. Denn dieser Sprößling einer edlen Familie, der, als sein Vaterland im Jahre 400 von den Spartanern, aus Rache für seine Hinneigung zu Athen und für andere vermeintliche Unbill, verheert und zu einem demüthigenden Frieden gezwungen war, als Kriegsgefangener nach Athen verkauft und, wenn man der Überlieferung trauen darf, zu einem ehrlosen Gewerbe gezwungen, aber auf des Sokrates, dem er sich anzuschließen begehrte, Anregung durch die Wohlthätigkeit des Kriton oder Kebes losgekauft und einem verlorenen Dasein entrissen war, hing mit begeisterter Liebe an seinem großen Lehrer, dem Begründer seines neuen Lebens, und eröffnete später in seiner Heimat eine philosophische Schule, die den rein sokratischen Standpunkt treuer, als alle andern, festgehalten und gar nicht einmal den Versuch gemacht zu haben scheint, sie in irgend einer Beziehung fortzubilden. Auch soll er mehre ganz artige, sokratische Dialoge verfaßt haben, deren einige indessen dem Äschines zugeschrieben werden, was ebenfalls für seine buchstäblich treue Auffassung der sokratischen Lehren spricht.[44]) Nicht minder glücklich ist die Wahl des Echekrates aus Phlius als Zuhörers der Erzählung des Phädon. In dieser kleinen aber an Bildung reichen peloponnesischen Stadt, die einst den Pythagoras in ihren Mauern gesehen haben, ja sogar seiner Vorfahren Wiege gewesen sein soll, scheint die Lehre dieses Philosophen, sei es nun, weil sie dem dorischen Ernste zusagte, oder auch als Nachwirkung seiner persönlichen Anwesenheit, schon früh tiefere Wurzeln geschlagen und begeisterte Anhänger gewonnen zu haben. Wenigstens kennt Diogenes vier Pythagoreer, die aus Phlius stammten, unter denen auch ein Echekrates genannt wird. Kaum ist zu bezweifeln, daß dieser weder von unserm, noch von jenem Pythagoreer Echekrates verschieden sei, dessen lehrreichen Umgang Platon auf seiner italischen Reise in Lokri benutzt haben soll. Zwar wird dieser ein Lokrer genannt; doch steht nichts der Annahme entgegen, daß er einige Jahre nach dem Tode des Sokrates nach Lokri ausgewandert sei, um dort in Gemeinschaft mit befreundeten Männern seiner Schule, namentlich mit dem Timäos, zu leben.[45]) So stellt die Verbindung des reinen Sokratikers Phädon mit dem Pythagoreer

Echekrates, die zugleich beide Platon's Freunde waren, gleichsam symbolisch die Verschmelzung des sokratisch-platonischen Geistes mit dem pythagoreischen dar, von welcher der ganze Dialog durchdrungen ist. Dadurch aber, daß Echekrates anfänglich von der Meinung, die Seele sei eine Harmonie des Körpers, sich wunderbar ergriffen fühlt und dann doch willig die Ideenlehre annimmt, mit welcher jene Ansicht nicht vereinbar ist, wird die Nothwendigkeit einer Berichtigung des pythagoreischen Systems durch eben diese Lehre angedeutet. Sollte aber Platon bei der Einführung des, wie Gellius berichtet, ihm persönlich befreundeten Phädon nicht noch eine Nebenabsicht gehabt haben? Hätte er wol ganz absichtlos seinen Sokrates die so stark betonte Warnung, sich nicht, weil er so manche Beweisführung der Philosophen als unwahr und ungesund erkannt, der Philosophie selbst zu entfremden und deshalb einen gewissen Widerwillen gegen gründlichere Erörterungen zu hegen, (Misologie) gerade an unsern Phädon richten lassen? Wenn wir bedenken, daß die übrigens uns fast unbekannte elische Schule später in der vom Menedémos gestifteten eretrischen aufging und daß dieser die Dialektik verspottet und keine bestimmten Lehrsätze aufgestellt haben soll, mithin schon an der Schwelle des Skepticismus des Pyrrhon, ebenfalls eines Eliers, oder doch der neuakademischen Schule mit ihrer zurückhaltenden Halbheit stand, so ist die Annahme wol kaum zu gewagt, daß schon Phädon zu einer ähnlichen, unphilosophischen Zurückhaltung und Unsicherheit des Urtheils hingeneigt und deshalb aus Freundes Munde diese eben so freundschaftliche als fein eingekleidete Warnung empfangen habe. [46])

Als Scene der einleitenden Unterredung ist, wie wir gleich aus den ersten Worten sehen, gewiß nicht Athen, sondern wahrscheinlich Phlius anzunehmen [47]); auch hierin erkennen wir, abgesehen von dem Umstande, daß Echekrates, wie mehre Stellen andeuten, nie in Athen war, noch den Sokrates persönlich kannte [48]), das Motiv, dem Leser, der nun ebenfalls bei der Erzählung sich nach Phlius versetzt glauben muß, die große Begebenheit, die den Gegenstand derselben bildet, mehr in eine räumliche Ferne zu rücken. Damit stimmt überein, daß sie erst längere Zeit nach dem Tode des Sokrates, wo die allmälige Ver-

narbung der tiefen Herzenswunde dem Phädon schon eine ruhigere Erzählung gestattete, gehalten gedacht wird. Schwerlich aber wollte sie Platon bis um die Zeit des 394 begonnenen korinthischen Krieges hinabrücken; denn die im Eingange erwähnte längere Unterbrechung des Verkehrs zwischen Phlius und Athen, das Einzige, was auf jene Zeit hinzuweisen scheint, bestand ja, nach den Worten des Echekrates, schon gleich nach dem Tode des Sokrates und verhinderte ihn schon damals, Näheres darüber zu erfahren.[49])

Treten wir nun dem Inhalte der Erzählung näher, so sehen wir den Sokrates im Gefängniß, am Morgen seines um einen ganzen Monat verzögerten Todestages, endlich von seinen Fesseln befreit, von seinen treuesten und geistig bedeutendsten Schülern umgeben, unter denen wir aber unsern Platon vermissen. Ob seine Krankheit etwa eine Folge des Schmerzes war, den das Todesurtheil des Sokrates in ihm hervorrief, müssen wir dahingestellt sein lassen, mögen es aber bei einem so tiefen Gemüthe um so lieber annehmen, da er, wie wir im Menon und Euthyphron sahen, einem günstigen Ausgange des unsinnigsten aller Processe mit sicherer Zuversicht heiter entgegensah. Daß er aber diesen Umstand, dabei einmal ausnahmsweise seiner selbst gedenkend, so ausdrücklich hervorhebt, dazu bewog ihn wol nicht allein die Absicht, seine in der ersten Zeit nach des Sokrates Tode gewiß viel besprochene und wol auch von Böswilligen gemisdeutete Abwesenheit vor der Mit- und Nachwelt zu entschuldigen, sondern besonders wollte er dadurch andeuten, daß er sich, wenn auch nicht in der Erzählung des Thatsächlichen, so doch in der Mittheilung der Reden und vielleicht auch in der künstlerischen Ausschmückung und Anordnung einzelner Nebenumstände auch hier jene Freiheit gestattet habe, mit der er seinen Sokrates je länger je mehr zu idealisiren pflegte. Denn daß die philosophischen Erörterungen des Dialogs sowol dem Umfange als besonders dem Inhalte nach weit über das Maß Dessen, was Sokrates wirklich damals zu seinen Freunden geredet haben mag, hinausgehen, darüber dürfte wol gegenwärtig kein Zweifel mehr bestehen. Daß die hier genannten Jünger des großen Meisters wirklich um sein Sterbelager versammelt waren, darf wol als geschichtliche That-

sache angesehen werden; unübertrefflich ist aber die eben so wahre, als dem Hauptzwecke des Dialogs entsprechende Zeichnung ihrer Charaktere, sowie die Auswahl Derer, die einen vor den übrigen hervortretenden Antheil, theils am Gespräche, theils an der übrigen Handlung, nehmen. Überhaupt steht der Phädon in dieser Beziehung unter allen Dialogen einzig da, daß wir in ihm den Sokrates ausschließlich im Kreise seiner Schüler erblicken, sodaß er als der geistige Vater der verschiedensten Naturen erscheint, die, wenn auch nicht alle in gleicher Weise seines Geistes voll, doch alle in der Liebe zu ihm eins sind. Am wenigsten aber begegnen wir selbst in jenen Gesprächen, in welchen einzelne jüngere Freunde des Sokrates auftreten, so selbständig denkenden und urtheilenden Männern, wie hier dem Kebes und Simmias; denn Theätetos, so geistvoll und fähig er sich auch zeigt, wagt doch gegen Sokrates noch keinen Einwurf. Ein Philosoph, dem es gelang, in seinen Zuhörern einen so kräftigen und männlichen Wahrheitssinn zu wecken, wie ihn die beiden wackern, wenn auch etwas nüchtern verständigen Thebaner wiederholt aussprechen, hat in der That das Höchste erreicht, was ein Weisheitslehrer erreichen kann; sein irdisches Tagewerk ist abgeschlossen und ruhig kann er in die Welt des reinen Geistes hinübergehen, zu deren Ahnung er so Viele erhoben hat. Auch in dieser Beziehung steht der Phädon in einer bedeutungsvollen Beziehung zum Gastmahl; denn während Sokrates dort, noch in kräftigster Lebensfülle stehend, in einem ebenfalls sehr bedeutenden Kreise geistvoller Männer auftritt, die aber sonst ihm fast alle geistig fern und in ihren Ansichten vielfach entgegen standen, so umgibt ihn hier am Ziele seines Lebens Saat, Blüte und Frucht seines eigenen Geistes, und die neue geistige Welt, die er schaffen wollte, steht in ihren ersten, hoffnungsreichen Anfängen vor uns. Mit vollendeter Kunst ist das schöne Gemälde, das wir Platon's Meisterhand verdanken, so angelegt, daß vom Sokrates, als dem Mittelpunkte des Ganzen, über die ihn umgebende, reiche Gruppe ein verklärendes Licht ausströmt, das, von jedem Einzelnen in verschiedener Weise zurückgestrahlt, selbst auf die dem Kreise fremden Gestalten des Hintergrundes einen flüchtigen Schimmer wirft. Unter diesen erscheint uns gleich im Anfange

Xanthippe, die wackere, viel verkannte Hausfrau, die ihren Gatten herzlich liebt, ohne ihn zu verstehen, und ihren Schmerz über seinen Verlust in so heftiger Weise äußert, daß sie entfernt werden muß, um die mild ernste, gehobene Stimmung der Versammlung nicht zu stören. Doch widerfährt ihr später ihr Recht, indem sie mit verwandten Frauen und ihren drei Söhnen von dem treuen Kriton dem Gatten noch einmal zugeführt wird, um sein Lebewohl und seine letzten Aufträge zu empfangen. Aber auch auf die Gestalten der zu den gehässigsten Diensten gezwungenen Diener fällt von dem milden Antlitz des göttlichen Mannes ein ihre gemeinen Züge eigenthümlich verschönernder Strahl; jener Gerichtsdiener, dessen wackeres und feines Benehmen Sokrates so freundlich anerkennt, nennt ihn den besten Mann, den er je an diesem Orte sah, und wird von dem Anblicke seiner immer gleichen Milde und Geduld zu Thränen gerührt; selbst der Nachrichter, der ihm den Gifttrank darreichen muß, läßt in der Art, wie er sein trauriges Geschäft vorbereitet und verrichtet, Gemüthsbewegung und bewundernde Theilnahme für den großen Mann nicht verkennen [50]) So stört nirgends ein Mislaut den stillen Gottesfrieden, der über dem ganzen Kunstwerke ruht, und Jeder, der diesem herrlichen Kreise auch nur einen Augenblick näher tritt, fühlt sich über sich selbst erhoben und von Liebe zur Tugend ergriffen. Wir sehen hier in einem trefflichen Vorbilde, wie wahre Weisheit auch auf gemeinere Naturen nothwendig einen reinigenden und veredelnden Einfluß üben muß. In der Hauptgruppe bemerken wir zuvörderst, gleichsam am äußersten Ende derselben, die trübe Gestalt des schwärmerisch begeisterten Selbstpeinigers Apollodóros, den wir schon aus dem Gastmahl kennen [51]); bei aller Treue und Innigkeit, mit der er am Sokrates hängt, ist ihm doch jene maßvolle Harmonie der Erkenntniß und des Gefühls versagt, zu welcher dieser seine Schüler zu erheben suchte. So stört er durch die übermäßigen Äußerungen tiefes Schmerzes die wehmüthig freudige Stimmung der Andern, und kaum mag er bei seinem unablässigen Weinen den erhabenen Reden des Meisters gefolgt sein; als aber nun der theure Mann den Todesbecher leert, bricht Jener durch sein heftiges Schreien Allen fast das Herz, außer dem Sokrates selbst, der ihm seine

weibischen Klagen mild verweist. Er ist hier, wie im Gastmahl, ein Bild der begeisterten, aber unklaren und zum unschönen Übermaße hinneigenden Schwärmerei, wie sie im Gefolge jeder neuen, tief wirkenden Geistesrichtung aufzutreten pflegt und mehr verwirrend als fördernd wirkt. Ihm gegenüber erblicken wir den wackern Kriton, den biedern Freund und allezeit zur Hülfe bereiten Beistand des Sokrates, dem er im Herzen so nahe, im Geiste aber so fern steht. Sein vieljähriger Verkehr mit dem tugendhaftesten aller Menschen vermochte nicht, ihn tiefer in die Philosophie einzuführen, sondern er blieb, wie wir dies schon in dem nach ihm benannten Dialoge und im Euthydemos sahen, auf dem Standpunkte einer tüchtigen, aber der höhern Erkenntniß entbehrenden und deshalb leicht fehlgreifenden Lebens- und Bürgerweisheit stehen und haftete mit seinen Gedanken an der Gegenwart und der eng begrenzten Sphäre seines nächsten Berufs, in welchem er sich ganz heimisch fühlte. In keine treuere und tüchtigere Hand kann der sterbende Sokrates die Sorge für seine Familie legen; ihm allein kommt es zu, dem Hinübergegangenen die letzten Liebespflichten zu erweisen, Auge und Mund ihm zu schließen, dem Asklepios das von ihm gebotene Dankopfer darzubringen und für seine Bestattung zu sorgen. Aber dem hohen Gedankenfluge des Freundes, der die übrigen Zuhörer zu höhern Welten emporhebt, vermag er nicht zu folgen, sondern unterbricht ihn wiederholt durch Äußerungen seines praktischen Eifers und seiner Treue, womit er bald von dem Scheidenden Anordnungen über Hausstand und Begräbniß verlangt, als habe er seine herrlichen Reden über des Menschen wahres Wesen und über die Nichtigkeit alles Leiblichen gar nicht vernommen, bald ihn bittet, sich nicht durch lange Reden allzu sehr zu erhitzen, bald ihn auffodert, sein dem Tode verfallenes Leben noch um wenige armselige Minuten, die das Gesetz ihm gestattete, zu fristen, als sei das irdische Leben der Güter höchstes und mit ihm Alles zu Ende. In seinem Bilde stellt sich uns das immer wiederkehrende Verhältniß einer wohlmeinenden, aber beschränkten Lebensklugheit, oder der sogenannten bürgerlichen Tugend, die an sich ihr hohes Verdienst haben mag, aber sich nicht an innerm Werthe mit höhern Bestrebungen vergleichen

darf, zur Philosophie dar, und bildet einen anziehenden, fast ein Lächeln uns entlockenden Contrast zu der idealen Höhe, zu welcher die übrigen Schilderungen und Reden uns erheben.

Dagegen fällt das hellste Licht auf die drei Gestalten des Kebes, Simmias und Phädon. Jene beiden, noch jungen, aber schon zu geistiger Selbständigkeit herangereiften Männer, die in ihrer Vaterstadt Theben mit dem großen Pythagoreer Philolaos verkehrt und ihn zwar nicht völlig verstanden, aber doch manche seiner Gedanken aufgenommen und sich angeeignet haben [52]), zeigen sich als echte Weisheitsschüler durch den männlich ernsten Eifer, mit welchem sie nach klarer und gewisser Erkenntniß der Wahrheit streben; in Beiden gibt sich der ebenso sittlich reinigende und veredelnde, als geistweckende Einfluß der wahren Philosophie kund, die ihre Jünger nicht zu blindgläubigen Anhängern einer allein selig machenden Lehre, sondern zu selbständigen Forschern bilden will, welche nichts ungeprüft annehmen; Beide wagen, mit aller dem scheidenden Lehrer schuldigen Ehrfurcht, einige von ihrem frühern Standpunkte hergenommene Einwürfe gegen die Ansichten desselben, aber Beide bestehen nicht hartnäckig auf ihren Zweifeln, sondern, tief ergriffen von dem gewaltigen, ethischen Eindrucke seiner Reden, schließen sie sich gern und glaubensvoll seiner Überzeugung an, obgleich sie bekennen müssen, daß sie über so schwierige und nicht mit dem Verstande allein zu ergründende Dinge noch nicht zu voller Klarheit gekommen seien. Augenscheinlich will Platon dadurch, daß er Beide so in den Vordergrund stellt, einerseits sie sogar in einer Versammlung, an welcher Männer wie Antisthenes und Eukleides Theil nahmen, noch als geistig bedeutende Naturen darstellen, dann aber auch andeuten, daß allerdings die sokratische Lehre der pythagoreischen, diese aber auch jener als ihrer Ergänzung bedürfe, daß indessen diese Verknüpfung beider Richtungen theils von der reinen, nicht entstellten pythagoreischen Lehre ausgehen müsse, theils auch nur durch ein über beiden stehendes, höheres Princip, nämlich durch die Ideenlehre, möglich sei. Bei dieser großen Ähnlichkeit ihrer Charaktere und ihres Strebens finden wir aber auch zwischen Beiden eine in feinen Zügen dargestellte Verschiedenheit. Beide sind etwas nüchterne Denker und stehen der

idealen Richtung des platonischen Sokrates ziemlich fern; aber die Philosophie ist dem Kebes mehr eine Sache des Verstandes, dem Simmias die eines, wenn auch nicht sehr tiefen Gefühls. Jener ist schärfer, feiner, consequenter; stets neue Gegengründe aufspürend und sein Hauptbedenken mehrmals in verschiedenen Wendungen vortragend, die schwierigsten Erörterungen leicht auffassend, anwendend und weiterführend, ist er, wie Sokrates von ihm sagt, schwer zu überreden und zu überzeugen. Dagegen gibt der weichere, oberflächlichere, mehr, wie wir aus einer Stelle des Phädros wissen [53]), zur Rhetorik hinneigende Simmias seine Zweifel viel leichter, ja fast allzu leicht auf, thut zuweilen unüberlegte Fragen, ist weniger streng und folgerichtig in seinem Denken; so bricht er seinem Haupteinwurfe, den er, ebenfalls für ihn charakteristisch, von dem ihm wegen seiner scheinbar so naturgemäßen Einfachheit besonders zusagenden Satze, die Seele sei eine Harmonie oder Spannung des Körpers, hernimmt, sogleich selbst die Spitze ab, indem er sich gern die damit durchaus nicht vereinbare Annahme von einem Dasein der Seele vor der Geburt gefallen läßt. So sehr er auch das Gewisse dem Wahrscheinlichen vorzieht, so beruhigt er sich doch gern und ohne Zweifelsucht anerkennend, daß die absolute Wahrheit unerreichbar sei, mit Ansichten, die ihm beziehungsweise als die richtigsten und haltbarsten erscheinen und zugleich seinem Gefühle zusagen. [54]) Durch den Umgang mit Sokrates aber sind beide durch ein gleiches Streben verbundene und doch innerlich verschiedene Geister zu jener Harmonie ihrer geistigen Kräfte gelangt, ohne welche der eine leicht zum Skepticismus, der andere zu einer oberflächlichen, sich mit Worten begnügenden Halbheit hätte gelangen können. So erscheint hier die vollendete Philosophie als die Kraft, einseitige Geistesrichtungen mit den ihnen entgegenstehenden zu schöner Harmonie zu verknüpfen, ohne dadurch die Eigenthümlichkeit der Einzelnen zu vernichten.

Neben diesen reifern und selbständigern Denkern steht nun Phädon als das Bild einer mehr weiblichen, innig empfangenden, liebenden und das Aufgenommene treu in seinem Herzen bewegenden Natur, was ihn auch vor Allen zu der Rolle eines Berichterstatters befähigt. Mit besonderer Liebe hat Platon

diese anmuthige Gestalt gezeichnet, wie er, ein hochgewachsener, schöner Jüngling, noch in der ersten Blüte seiner Jahre, zur Rechten des Sokrates, zu seinen Füßen auf einem kleinen Schemel sitzt und seinen Weisheitsworten begierig lauscht, ohne daß je ein Zweifel in seinem Herzen aufsteigt, oder ein Wort des Widerspruchs über seine Lippen kommt, wie ihm der innig verehrte Mann das lockige Haar streichelt, ihn freundlich ansieht und ihn vor allzu rascher Verzweiflung an der Wahrheit und bequemer Abneigung gegen philosophische Erörterungen warnt. Überall blicken wir in die Tiefe eines innigen, kindlichen Gemüths; vom Sokrates zu reden und zu hören, ist ihm das Köstlichste von Allem; als jener den Giftbecher leert, entstürzen ihm unaufhaltsam reichliche Thränen, bis er mit stillerem Schmerze, verhülltes Hauptes nicht des Sokrates, sondern sein eigenes Loos beweint; höchst ergreifend weiß er noch nach Jahren die wunderbar aus Freude und Leid gemischte Stimmung zu beschreiben, die ihn, wie die ganze Versammlung, an jenem traurigen Tage beherrschte, und das letzte Wort, womit er seinen Bericht beschließt, ist ein begeistertes Lob des edelsten und weisesten aller Sterblichen. [55])

Um nicht sein Gemälde allzu sehr mit Schilderungen, die zu dem Hauptzwecke des Dialogs nichts beitragen konnten, zu überladen und dadurch seiner Gesammtwirkung zu schaden, unterließ es Platon, die übrigen, nicht minder unter einander verschiedenen und zum Theil sehr bedeutenden Charaktere in gleich anschaulicher Weise darzustellen oder sie in den Gang des Gesprächs eingreifen zu lassen. Nur ihre Namen nennt er; aber diese reichten für den damaligen Leser hin, um sich von ihren, zu jener Zeit noch zur Genüge bekannten Persönlichkeiten ein Bild zu entwerfen. Auch wir erkennen hier manche uns aus frühern Gesprächen wohl bekannte Gestalten wieder; den feinen Menexenos und seinen Freund, den streitsüchtigen Ktesippos, lernten wir im Lysis kennen und fanden diesen als schon mehr herangereiften Jüngling im Euthydemos wieder; im Eingange des Theätetos empfingen uns die beiden begeisterten Weisheitsfreunde von Megara, Eukleides und Terpsion; aus dem Kratylos, wie aus dem xenophontischen Gastmahl, erinnern wir uns des frommen, bescheidenen Hermogenes. Leider hat uns Platon nirgends

den rein sokratischen Äschines und den strengen Antisthenes vorgeführt; auch um den Kritobúlos näher kennen zu lernen, den braven und, gleich dem Vater, wol mehr praktisch tüchtigen, als philosophisch gebildeten Sohn des Kriton, der ihn im Euthydemos vertrauensvoll der Unterweisung des Sokrates übergab, müssen wir zu Xenophon gehen. [56]) Daß aber dieser selbst, der an Tüchtigkeit der Gesinnung und wol auch an treuer Auffassung und Anwendung der Lehren des Meisters hinter keinem Sokratiker zurückstand, hier nicht mit aufgeführt wird, daraus konnte doch nur die gröbste, mit Schmähsucht verbundene Unwissenheit unserm Platon einen Vorwurf machen, da Xenophon, als Sokrates starb, fern in Asien war. [57]) Ebenso treu bleibt Platon gewiß der Wahrheit, wenn er, allerdings nicht absichtlos, mittheilt, daß Aristippos, der genußsüchtige Weltmann, nebst dem ihm wol befreundeten und geistesverwandten Kleombrotos [58]), damals Athen verlassen und, wie man wissen wolle, in Ägina verweilt habe, ohne Zweifel, um sich, nach Art solcher Egoisten, nicht durch allzu heftige Gemüthsbewegung in seiner behaglichen Seelenruhe stören zu lassen. Daß übrigens auch von jenen mehr im Hintergrunde bleibenden Zuhörern nicht alle sich der thätigen Theilnahme am Gespräche enthielten, deutet Platon dadurch an, daß er einem derselben, dessen sich Phädon aber nicht zu entsinnnen weiß, einen ganz scharfsinnigen Einwurf in in den Mund legt. [59])

Der Mittelpunkt und die Seele dieses herrlichen Kreises ist Sokrates. Zur richtigen Würdigung seines hier unvergleichlich schön ausgeführten Charakterbildes können wir die Frage nicht umgehen, ob Platon bei demselben den wirklichen Sokrates treu nach dem Leben gezeichnet, oder ein in wesentlichen Punkten von ihm verschiedenes Ideal der höchsten menschlichen Weisheit und Tugend dargestellt habe. Wollten wir sagen, daß, wie in jedem Kunstwerke, so auch hier Wahrheit und Dichtung gemischt seien, so würde dies eine ziemlich oberflächliche Beantwortung jener Frage sein. Vielmehr müssen wir überall die philosophische Seite der platonischen Dialogen von der künstlerischen unterscheiden, da er in beiden Beziehungen bei der Darstellung des Sokrates, wie auch der andern Personen, nicht gleichmäßig verfährt. Denn überall wo er seinen Lehrer blos

lehrend oder sich über philosophische Wahrheiten unterredend auftreten läßt, legt er ihm, namentlich in den nach seinem Tode verfaßten Dialogen, sehr gewöhnlich seine eigenen Lehren, Anschauungsweisen und Gefühle, ja selbst sein innerstes Geistesleben und dessen Entwickelung in den Mund. Diese Idealisirung des Sokrates, deren Anfänge wir schon im Lysis sahen und die in jedem der folgenden Gespräche zunimmt, finden wir nun auch hier in seinen Reden und Erörterungen im reichsten Maße angewendet. Wahrscheinlich rührt kein einziger der vier Beweise für die Unsterblichkeit von ihm selbst her; auch setzte er die Seele dem Körper nie so schroff entgegen, noch sprach er je so geringschätzig, wie hier, von dem Leiblichen und der Sorge für den Leib, sondern drang stets auf harmonische Ausbildung beider, in deren gleichmäßige Tüchtigkeit er die wahre Gesundheit der menschlichen Natur (Euexie) setzte; ebenso wenig stellte er die bürgerliche Tugend so tief, wie Platon es ihn thun läßt, vielmehr kannte er den, von diesem herrührenden Unterschied der höhern, philosophischen und der niedern, politischen Tugend noch gar nicht, und jede Tugend hatte ihm den Staat und das gesellschaftliche Leben zum Gegenstande; endlich lesen wir auch in Dem, was er über seine jugendlichen Zweifel und seine vergeblichen Versuche, sie durch Beschäftigung mit der Naturphilosophie des Anaxagoras zu lösen, sowie über den Weg, auf dem er zu der Ideenlehre gelangt sei, berichtet, vielmehr eine Schilderung des Entwickelungsganges des platonischen, als des sokratischen Geistes. Wo aber Platon als Künstler verfährt, also überall, wo er den Sokrates nicht redend, sondern handelnd oder Gefühle äußernd einführt, da stellt er ihn treu nach dem Leben dar, freilich nicht ohne, nach Art eines guten Portraitmalers, einzelne Unebenheiten und Härten zu glätten und zu mildern und am meisten den geistig idealen Ausdruck seiner Erscheinung hervortreten zu lassen. So erscheinen in dem Bilde des seltenen Mannes hier allerdings alle jene Tugenden, die er selbst als die höchsten aufstellte, auf das Vollkommenste vereint, aber sie gewinnen durch das scharfe Gepräge seines eigenthümlichen Wesens eine frische, naturwahre Färbung. Doch sind diese, anderswo oft so scharf, mitunter schroff hervortretenden Charakterzüge hier gemildert und wie verklärt durch den Abglanz des ihn

im Angesichte des Todes umstrahlenden himmlischen Lichtes. Deshalb tritt hier auch die Schilderung seiner äußern Erscheinung, wie sie im Gastmahl, namentlich in der Rede des Alkibiades, eine so große Rolle spielt, ganz zurück, da er hier nicht mehr in der Fülle des Lebens, sondern in dem Augenblicke, wo er die vergängliche Hülle der Seele abzustreifen und zu einem neuen, geistigern Dasein überzugehen im Begriffe ist, uns gezeigt wird. Die Tapferkeit und Standhaftigkeit, mit welcher er dem Tode entgegengeht, ist weder trotzige Verachtung des Furchtbaren, noch still duldende Ergebung in das Unabwendbare, sondern die bewußte Tugend des Weisen, die, ganz im Einklange mit seinen ethischen Ansichten, nur wahre Übel fürchtet, den Tod aber nicht für ein Übel, sondern für den Weg zu den höchsten Gütern hält. Deshalb weist er den ihm gegebenen, wohlgemeinten Rath ab, sich nicht zu sehr durch Reden zu erhitzen, um nicht mehr als einmal den Becher leeren zu müssen; deshalb trinkt er furchtlos und heiter, ohne Farbe und Miene zu ändern, den Todestrank aus, als wäre er ihm ein Freudenbecher bei festlichem Mahle; deshalb bleibt sein Geist, als schon der Tod ihm kalt zum Herzen dringt, so klar und ungebrochen, daß er ihn als den Erretter von der Krankheit des gegenwärtigen Lebens freudig begrüßt. Seine Besonnenheit und Mäßigung zeigt er nicht blos in dieser vollkommenen Geistesklarheit und Beherrschung seiner Gefühle, die er auch von seinen Freunden verlangt, sondern auch in der milden Schonung und Ruhe, mit welcher er selbst über das Verkehrte und Ungerechte, das seinem Streben nach dem höchsten Ziele hemmend sich entgegenstellte, urtheilt. Wie schonend und ganz ohne Bitterkeit gedenkt er der Athener und ihres ungerechten Verdammungsurtheils; wie fein weist er einmal auf den Spott hin, dem Aristophanes ihn vor einer urtheilslosen Menge in seinen Wolken preisgab; wie milde redet er über die Mittelmäßigkeit, die im Leben ein so weites Feld einnimmt, und warnt die Jüngern, sich durch den Unwillen darüber nicht zur Menschenverachtung fortreißen zu lassen; wie großherzig (freilich wol mehr ein platonischer, als sokratischer Zug) erkennt er an, daß es auch unter den Barbaren den Sterbenden nicht an Tröstern und Beruhigern fehle! Seine Ge-

rechtigkeit, von der er noch jüngst, durch Ablehnung aller Pläne seiner Freunde, ihn zu retten, ein so glänzendes Beispiel gab, zeigt er auch gegen die Diener, die ja nur mit Widerstreben ihr trauriges Geschäft verrichten; er zeigt sie als Gatte und Familienvater in der liebenden Sorge für die Seinen, obgleich er dieser nicht mehr Zeit widmet, als sich mit seinem hohen Berufe und dem erhabenen Ernste seiner weit über dies Leben hinausgehenden Betrachtungen verträgt. Aber auch den Göttern gibt er die ihnen gebührende Ehre; fromm gehorcht er dem in wiederholten Träumen an ihn ergangenen Winke des Apollon, sich mit der Musenkunst zu beschäftigen; als er das Gift trinkt, betet er um glückliche Übersiedlung in das höhere Leben; fröhlich möchte er von dem Tranke, der ihm Genesungstrank ist, auch den Göttern, nach frommem Brauche, spenden und als schon der Tod ihn überwältigt, bestimmt er noch ein Opfer dem Asklepios. So sehr er über das Irdische schon erhaben und dem Himmlischen zugewendet ist, so setzt er sich doch nicht mit verachtendem Trotze, wie die Kyniker, über Sitte und Herkommen hinweg; er ordnet selbst noch sein Bad an, damit die Frauen, denen dies Amt oblag, es nicht mehr an dem Todten zu verrichten brauchen; er will, ganz anders, wie jener Diogenes, der, wie man sagt, unbegraben hingeworfen zu werden verlangte, daß seine Bestattung ganz nach dem alten Brauche erfolge, so wenig Gewicht er auch sonst darauf legen mag. Die reinste Weisheit zeigt er nicht blos in seinen Reden, sondern auch in seinem ganzen Thun. Muthig nach Wahrheit zu ringen, erklärt er für des Mannes heilige Pflicht; ohne Sorge für sich selbst und der eigenen Seele Heil hält er auch kein ersprießliches Wirken für Andere für möglich; jedes, auch des unbesonnenen und unüberlegten Einwurfes seiner Zuhörer sich erfreuend, hört er sie mild und freundlich an und steigt gern zu ihrem Standpunkte herab; vor Allem aber warnt er sie vor Zweifelsucht und vor der aus hartnäckigem Zweifel hervorgehenden Denkfaulheit. Noch zeigen sich Nachklänge jener schalkhaften Ironie, welche Alkibiades im Gastmahl zu dem silenenartigen Wesen seines weisen Freundes rechnet, in dem feinen Spott auf des Elegiendichters Euénos von Paros, dessen Geldliebe schon in der Vertheidigungsrede, sowie seine

Rhetorik im Phädros bespöttelt ward, Fabeldichtungen und weltliche Richtung [60]), in dem heitern Bericht von den Spätfrüchten seiner eigenen, erst am Ende seines Lebens durch Träume geweckten Muse, die, bezeichnend genug für seine der Dichtkunst wenig holde Natur, in Variationen der durch und durch ethischen und praktischen, aber höherer Poesie entbehrenden äsopischen Fabeln bestehen, in der unverhohlenen Geringschätzung, mit welcher er auf das zwecklose und unersprießliche Treiben der Menschen und ihre ganz unverbesserliche Mittelmäßigkeit wiederholt herabblickt, ja auch in der außerordentlich feinen Ironie, mit welcher er das etwas hausbackene und derbe Wesen der Thebaner andeutet. Aber nie wird er dabei bitter und hart, sowie auch sein Ausdruck fast nichts mehr von jener volksmäßigen Derbheit an sich trägt, deren Alkibiades ebenfalls als eines charakteristischen Zuges gedenkt. Die doppelte Aufgabe unsers Dialogs, die Philosophie in ihrer Vollendung darzustellen und die Unsterblichkeit des Geistes als ihre Grundbedingung und ihr höchstes Ergebniß nachzuweisen, löst Sokrates nicht minder handelnd und leidend, als redend. Denn mit der reifsten Weisheit verbindet er die gläubigste, von erhabenen Ahnungen und Gottesgedanken beseelte Frömmigkeit, und indem er darthut, wie auf dem weiten Gebiete der Erkenntniß alle Wege zu demselben Ziele führen, zu der Anerkennung der Unsterblichkeit, ist er längst, durch Erhebung über die Sinnlichkeit und durch ein im Geiste und für den Geist geführtes Leben, ein Bürger jener Welt geworden und hat durch seinen reinen, sittlichen Willen sich schon hier zu der Unsterblichkeit erhoben, deren wahre Bedeutung in der Befreiung der Seele von dem trübenden und befleckenden Einflusse des Körpers besteht.

Der einfach schöne Bau des Dialogs läßt in der wohl berechneten Folge seiner Theile die Grundidee in feiner Abstufung immer klarer hervortreten, bis sie zuletzt im hellsten Lichte vor uns steht. Unserm Auge entfaltet sich der erhabene Schlußact eines großen Lebensdrama, dessen Held, ähnlich den Heroen der alten Tragödie, nach ruhmvollem Kampfe gegen widerstrebende Gewalten, als das Opfer eines Widerstreites unvereinbarer Gegensätze fällt, aber noch durch seinen Tod den Überlebenden zum Segen wird, indem er durch sein Beispiel die unvergängliche

Macht der sittlichen Ideen und ihren gewissen Sieg über Alles darstellt, was im thörichten Wahne sich ihnen entgegenstellt. Man hat deshalb den Phädon wol mit einer Tragödie verglichen; eine Vergleichung, die freilich insofern nicht recht passend erscheint, als Sokrates hier nicht mehr, gleich den tragischen Helden, kämpfend und im Kampfe sich läuternd auftritt; denn seine Läuterung ist schon vollbracht und längst hat er den Kampf des Lebens hinter sich; auch ist ihm der Tod kein unabänderliches Schicksal, sondern der freudig begrüßte Übergang zu einem herrlicheren und reineren Dasein. Darum scheidet er nicht, wie jene Heroen und Heroinen, mit Klagen vom Lichte der Sonne, sondern gern verläßt er dies Leben und den Kreis seiner Freunde, weil er drüben noch bessere Freunde und gnädigere Götter zu finden hofft. Allerdings tritt er noch einmal hier mit vollster Geisteskraft gegen verderbliche Irrthümer auf; aber wer wollte doch diese ruhige und milde Widerlegung wissenschaftlicher Einwürfe, die ihm von wahrheitsliebenden, jungen Freunden auf seine eigene Auffoderung gemacht werden, mit den Kämpfen, welche die Tragödie schildert, vergleichen? Wie ganz anders, gleichsam mit der vollen Rüstung seiner Ironie oder seines Zorns angethan, tritt er doch gegen Männer wie Protagoras, wie Gorgias, Polos und Kallikles, Thrasymachos und Glaukon auf! Ganz entschieden und im vollsten Sinne des Wortes tragisch ist dagegen die Stimmung, welche die mithandelnden Personen, die Theilnehmer der letzten Unterredungen des Sokrates und die Zeugen seines Todes, beherrscht und deren Schilderung wol in den Herzen jedes Lesers eine verwandte Saite anschlagen wird. Wenn Aristoteles den Zweck der Tragödie in eine sittliche Reinigung der Gefühle durch Furcht und Mitleiden setzt, so sind es auch hier besonders diese beiden Affecte, die durch den Anblick des wunderbaren Mannes, der, wie Phädon sagt, nicht ohne Göttergeschick in den Hades hinabsteigt und die frohe Hoffnung hegt, daß es ihm dort besser als hier gehen werde, geläutert und veredelt werden; das Mitleid, das Alle empfinden, ist, wie Platon selbst es so schön bezeichnet, nicht jenes gewöhnliche, das sich auf den Leidenden bezieht; denn wer sollte wol den Mann bemitleiden, der im Tode das reinste Glück zu finden hofft? Es ist der tiefe Schmerz über den eigenen, un-

ersetzlichen Verlust der Freunde, die sich, nach des Sokrates Hingange, als Verwaiste fühlen müssen. Ihre Furcht ist nicht Furcht vor dem Anblicke des Todes; denn was sollten sie für Den fürchten, der sie so oft gelehrt hat, daß der Tod kein Übel sei? Es ist der ahnungsvolle Schauer vor einer höhern Welt, die schon einige ihrer Strahlen in die irdische hineinwirft, ein Gefühl, dem ähnlich, das wir etwa bei der Lesung des sophokleischen Ödipus auf Kolonos, so unähnlich im Übrigen auch der Held dieses Stückes dem Sokrates ist, empfinden. Die versöhnende Milderung und sittliche Erhebung aller Gefühle, die mit jedem Abschnitte der Tragödie wächst, tritt auch hier nach der erhebenden Katastrophe im reichsten Maße ein. Jenes Gefühl, worin das eigentliche Wesen des Tragischen besteht, wie es Phädon im Anfange seiner Erzählung so trefflich schildert und Sokrates in seiner sinnvollen Dichtung veranschaulicht, jene unbeschreibliche Mischung von Freude und Trauer, jener Wechsel zwischen Lachen und Weinen, jene tief zum Tode betrübte siegesfrohe Erhebung, ist der überall anklingende Grundton des ganzen Gesprächs. Der traurige Schauplatz desselben, der Kerker, der einen seltsamen Contrast zu der Befreiung bildet, deren Hoffnung alle Reden des Sokrates durchdringt, erhöht noch jene tragische Stimmung. Aber auch Das hat die Handlung des Dialogs mit den meisten Tragödien gemein, daß sie ganz die Länge des Tages ausfüllt; am Morgen beginnend, endet sie, als die Sonne hinter den Bergen versinkt.

Die drei Haupttheile, aus denen nach der Bemerkung des Aristoteles jede Tragödie besteht, der spannende und die Handlung vorbereitende Prolog, die sie fortspinnenden, bald beschleunigenden, bald verzögernden, bald unlösbar verwickelnden Epeisodien, der versöhnend abschließende Ausgang, treten auch hier scharf auseinander. Doch geht dem Haupteingange, wie schon oben bemerkt wurde, in dem Gespräche des Phädon und Echekrates noch gleichsam ein Vorprolog voran, der sich auch in andern Gesprächen findet, hier aber mit besonderer dramatischer Kraft und Lebendigkeit hervortritt. Denn theils berichtet Phädon von dem großen Trauerspiele, dessen Zuschauer er selbst war, natürlich mit größerer Wärme, Innigkeit und Anschaulichkeit,

als jene Gehörtes nacherzählenden Vorredner im Parmenides und Gastmahl, theils greift auch die einleitende Unterredung zweimal an bedeutsamen Wendepunkten mitten in die Erzählung ein, einmal bei der Schilderung des ängstlichen Zweifels, den des Kebes und Simmias Einwürfe in den Zuhörern hervorrufen, sodann in der Darstellung der beruhigtern Stimmung, welche nach der jene Zweifel niederschlagenden Antwort des Sokrates eintritt. Indem Echekrates den Wechsel dieser beiden entgegengesetzten Gemüthszustände mit den Zuhörern theilt, ist er gleichsam ein Vorbild aller Leser des Dialogs, bei denen mehr oder weniger ein ähnlicher Wechsel jener Gefühle eintreten wird. Da nun Phädon seine Erzählung noch mit einem Nachworte zum Lobe des großen Todten schließt, das ebenfalls den Eindruck, den sie auf jeden Leser machen muß, in einfach schönen Worten ausspricht, so wird hier die Haupthandlung durch das einleitende Gespräch theils eingerahmt, theils durchbrochen. Nur in dem höchst lebendigen Euthydemos fanden wir eine ähnliche kunstvolle Verschlingung eines Haupt- und Nebengesprächs.

Wie nun in den Eingängen der Tragödien oft schon bedeutungsvoll auf ihren Ausgang hingewiesen wird, so deuten auch hier die einzelnen, ebenso schön ausgewählten, als verbundenen Momente der Erzählung auf den Tod des Sokrates hin und lassen uns unter der Hülle lieblicher Symbole den Grundgedanken des Kunstwerks ahnen. Alle diese Bilder stellen nämlich den Gedanken dar, daß dem weisen und guten Menschen, dem wahren Philosophen, der Tod Erlösung von den größten Übeln und Eingang zu reinerm, seligerm Leben sei. Deshalb schlingt sich durch den ganzen Dialog der Preis des Apollon, des sühnenden und erlösenden Gottes. Schon jenes heilige Schiff, das alljährlich dem rettenden Gotte fromme Dankopfer nach Delos bringt und dessen Absendung durch einen merkwürdigen Zufall dem Sokrates und seinen Freunden noch die Frist eines Monats zu vorbereitenden Betrachtungen über Tod und Ewigkeit vergönnte, erinnert an wunderbare Rettung aus großer Bedrängniß in dunkler Vorzeit. An demselben Tage, wo nach endlicher Rückkehr des Schiffes dem Verurtheilten die Fesseln abgenommen werden, harrt seiner die Erlösung von den

Fesseln des Leibes. Vom Apollon gesandt umschweben den Gefangenen ernst mahnende Träume, auf die dem Gotte geweihte Kunst der Musen hinweisend und andeutend, daß derselben auch der Philosoph, um zur vollen Harmonie seines geistigen Lebens zu gelangen, nicht ganz entbehren könne. Der erste seiner poetischen Versuche, die er als Sühnopfer dem Apollon weiht, ist ein Lobgesang auf ihn. Im Anblicke der unmäßig klagenden Xanthippe mit ihrem jüngsten Kinde geht noch einmal, wie ein verfliegender Schatten, des irdischen Lebens Noth und Sorge an ihm vorüber, aber sie kann ihm die Freudigkeit des vorwärts in ein höheres Leben blickenden Geistes nicht mehr trüben. Immer klarer tritt die wahre Bedeutung des Todes hervor. Das räthselhafte Wort des Sokrates, Euénos möge ihm, dem Sterbenden, bald nachfolgen, führt die Zuhörer in einen ihnen ganz neuen Gedankenkreis ein und überrascht hören sie aus demselben Munde, der den Selbstmord verwirft, doch die größte Sehnsucht nach dem Tode und die freudigste Erwartung der Erlösung, die er ihm bringen wird. Sie fragen, wie jemand gern aus einem Leben scheiden könne, in welchem er sich doch als der Götter Eigenthum und von ihrer treuen Fürsorge beschirmt wisse. Bald löst sich der Widerspruch, und es wird ihnen klar, daß es die höchste Aufgabe des Menschen sei, schon mitten im Leben zu sterben, das heißt, sich von der Macht des Leibes und der Sinnlichkeit zu befreien und ein reines, geistiges Leben zu führen. Sie erkennen, daß, wer in diesem Sinne zu sterben sich bemühte, den wirklichen Tod nicht fürchten kann, sondern ihn freudig als die längst ersehnte Vollendung des von ihm selbst begonnenen Werkes begrüßen muß. Das zweifelnde Lächeln, mit dem die thebanischen Freunde jene Räthsel anhören, ihr ungläubiges Staunen, als sie die nie gehörten Wahrheiten vernehmen, die naive Art, mit welcher der derbere Kebes in der platten böotischen Mundart seine Zweifel ausdrückt, werden mit anmuthiger Lebendigkeit geschildert. Endlich nimmt Sokrates heiter scherzend das Wort, um gegen ihren freundlichen Tadel, daß er so fröhlich seine Freunde verlasse, sich in einer Vertheidigungsrede, die aber sogleich wieder in die dem Sokrates geläufigere Form des Dialogs übergeht, über die wahre Bedeutung des Todes auszusprechen. Der Prolog ist geendet, und

die Haupthandlung beginnt, die stufenweise in sieben Hauptabschnitten fortschreitet, in welche die Widerlegung aufgestellter Zweifel und Einwürfe künstlich verflochten ist.

Wir finden hierbei die ganz eigenthümliche Anordnung, daß vier streng philosophische Erörterungen von einer dreifachen Reihe ethisch-religiöser Betrachtungen, die zuletzt in eine großartige Lehrdichtung über das Leben nach dem Tode auslaufen, sowol von beiden Seiten eingefaßt, als auch in der Mitte unterbrochen werden.[61]) Leicht erkennt man darin die Absicht, theils den Glauben an Unsterblichkeit als Bedingung und Ergebniß, als Anfang, Mitte und Ende aller Philosophie darzustellen, theils zu zeigen, daß die Beweise, welche die Philosophie für diesen Glauben aufstellen kann, für sich allein nicht ausreichen, sondern zu ihrer Ergänzung einer festern Begründung durch die Ethik bedürfen, da diese allein jene feste und freudige Überzeugung bewirken kann, welche, nicht durch Reflexion vermittelt, in der Unmittelbarkeit des sittlich-religiösen Gefühls ihre Wurzel und kräftigste Stütze findet. Die Ethik ist der feste Boden, auf dem der Glaube an Unsterblichkeit erwächst, und dieser Glaube selbst ist, um mich des Ausdrucks eines großen Philosophen zu bedienen, das absolute Prius der Vernunfterkenntniß, wogegen die sogenannten Vernunftbeweise den Glauben zwar unterstützen und aufklären, aber nicht erzeugen können. Wie nun aber das Leben selbst von Geheimnissen durchdrungen und umgeben ist, in welche nur der Glaube einige ahnungsvolle Blicke zu thun wagt, wie die Philosophie vom Glauben ausgeht und im Glauben endet, so sind den philosophischen Beweisen die ethischen Glaubensgründe vorbereitend, begleitend und abschließend beigeordnet, sodaß die ganze Betrachtung sich zu einem Kreise zusammenschließt, dessen Mittelpunkt die Vollendung der Philosophie durch den Unsterblichkeitsglauben ist. Zugleich bewirkt diese Anordnung einen willkommenen Wechsel strengerer, dialektischer Erörterungen und mehr bildlicher, mit Symbolen, Sagen und Mythen durchflochtener Darstellungen.

Betrachten wir nun zunächst die Anordnung der in der Mitte stehenden philosophischen Beweise, so ist für sie K. F. Hermann's treffliche Bemerkung maßgebend, daß sie unter sich

eine Stufenfolge bilden, die im Wesentlichen dem Entwickelungsgange, wie überhaupt der griechischen, so namentlich der platonischen Philosophie entspreche. Nur muß diese Ansicht nach zwei Seiten hin ergänzt werden; wir müssen zuerst anerkennen, daß der letzte, auf der Ideenlehre beruhende, also den rein platonischen Standpunkt darstellende Beweis auch schon auf die ersten Beweise zurückwirkt und sie gewissermaßen in sich aufnimmt, gerade wie Platon's Philosophie selbst den Kern aller frühern Systeme in sich aufnahm; wir dürfen aber auch nicht verkennen, daß durch das Eingreifen der ethisch-religiösen Betrachtungsweise jener Stufengang mehrmals unterbrochen wird, sodaß zwei, von verschiedenen Punkten ausgehende Gedankenreihen bald neben einander hergehen, bald sich künstlich in einander verschlingen, bis sie endlich an demselben Ziele ankommen. Der erste, von dem ewigen Kreislaufe des Lebens und dem Wechsel entgegengesetzter Zustände hergenommene Beweis kann der physische oder naturphilosophische genannt werden, da er im Wesentlichen auf die Lehre des Herakleitos von dem ewigen Werden aller Dinge, das nur momentan durch die Spannung der Gegensätze zur Ruhe zu kommen scheint, begründet ist. Wie nun die Philosophie der Griechen mit der Naturphilosophie begann, wie Platon selbst, der Überlieferung zufolge, schon früh durch Kratylos in die Lehre des Herakleitos eingeführt wurde, so bildet dieser Beweis den Anfang und Ausgangspunkt dieser Erörterungen. Wie nun aber die Naturphilosophie selbst sich zuerst aus Mythen und Symbolen der Mysterien hervorbildete, so wird auch diese Ansicht von dem ewigen Wechsel des Werdens und Vergehens an alte Sagen und Bilder angeknüpft, in denen jener Wechsel als ein Wandern der Seele durch verschiedene Körper aufgefaßt wurde, also an die Seelenwanderung in ihrer physisch-symbolischen Bedeutung. Sie bezeichnet jene erste Periode der noch unentwickelten Philosophie, die noch nicht die Macht des Geistes über die Natur anerkannte und daher nur dem Urelemente und der ihm eingepflanzten Bewegungskraft unvergängliche Dauer zuschrieb, alles einzelne Leben aber im ewigen Wechsel der Formen aus diesem hervorgehen und in dasselbe wieder zurückgehen ließ. Die Unvergänglichkeit des Geistes und ein bewußtes Fortbestehen vernunftbegabter Individuen war mit dieser Ansicht nicht verein-

bar. In der Gestalt aber, in welcher sie hier als Grundlage der folgenden, vollkommenern Beweise auftritt, hat sie schon einen leise angedeuteten, umgestaltenden Einfluß durch Platon's Ideenlehre empfangen; denn die Substanz, die sich in dem ewigen Spiele der Gegensätze, in dem Wechsel von Tod und Leben behauptet, ist, wie am Schlusse der ganzen Beweisführung klar wird, nicht mehr ein materielles Element, sondern die Seele selbst, die Trägerin der Idee des Lebens.

Der zweite Beweis, den wir den psychologischen nennen können, weil er auf eine Thatsache des Seelenlebens begründet wird, geht von jener weit verbreiteten Vorstellungsweise der Pythagoreer und des Empedokles aus, nach welcher die Lehre von der Wanderung der Seelen, vielleicht schon nach ältern Mysteriensagen, zu ethischen Zwecken in der Weise umgedeutet wurde, daß sie sich dem Volksglauben an ein bewußtes Fortleben der Seele und an gerechte Vergeltung nach dem Tode anbequemte, ihn aber dahin modificirte, daß, wie dem jetzigen Leben ein künftiges folge, ebenso schon ein früheres ihm vorangegangen sei, von dem zuweilen noch vereinzelte Erinnerungen in Momenten größerer Geistesklarheit in der Seele aufsteigen. An die schon im Menon hervorgehobene Thatsache anknüpfend, daß der Lernende dem fragenden Lehrer oft über nie Gesehenes und Gehörtes überraschend richtig antworte, und daraus auf ein früheres Leben der Seele schließend, sodaß das Lernen im Grunde Erinnerung an frühere Erfahrungen und Erkenntnisse sei, — wobei nicht zu übersehen ist, daß diese Anschauungsweise, daß der Lernende sich auch der einzelnen, im frühern Leben wahrgenommenen Gegenstände erinnere, hier als eine untergeordnete dem Kebes in den Mund gelegt wird, während sie bei der Abfassung des Menon noch die des Platon selbst war, — ist er eine reinere, vergeistigte Form sowol der orphisch-pythagoreischen, als der frühern platonischen Ansicht, insofern er nicht mehr das Einzelne, sondern die Ideen, die ewigen Urbilder und Urformen der Erscheinungen, zum wesentlichen Gegenstande der Erinnerung macht. In dieser Auffassung erblicken wir schon den Keim einer noch reinern Ansicht, die, von der bildlichen und mythischen Form der Erinnerung ganz absehend, die Erkenntniß der Ideen allein aus dem ihnen verwandten,

ewigen Wesen des Geistes ableitet und die im Staate und im Timäos die allein herrschende ist. Mit dem ersten Beweise verbunden, sucht der zweite das Leben der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe darzuthun, vermag aber ihre Fortdauer nach dem Tode noch nicht genügend zu erweisen.

Diese Lücke füllt der dritte Beweis aus, der im Grunde schon die eben angedeutete reinere Form des zweiten ist. Indem er von der Einfachheit der Seele auf ihre Unzerstörbarkeit schließt, entspricht er dem metaphysischen oder ontologischen Beweise der neuern Philosophie. Er faßt die beiden höchsten Stufen der vorsokratischen Philosophie zusammen, die einfache, nur sich selbst gleiche, allumfassende, über allen Wechsel des Werdens erhabene Substanz des Parmenides und den einfachen, reinen, von der Materie unberührten Geist des Anaxagoras. Das verknüpfende Band beider ist die Ideenlehre, welche beide Ansichten auf eine höhere Stufe erhebt, indem aus dem einfachen Wesen der immer sich selbst gleichen Ideen, deren Erkenntniß der Seele nicht nur möglich, sondern nothwendig sei, ein ihnen verwandtes, nicht minder einfaches Wesen der Seele gefolgert und so der große Gedanke des Parmenides, daß Denken und Gedachtes Eins sei, in der reinsten Weise ausgedrückt, zugleich aber auch der Satz der spätern Naturphilosophie, daß Ähnliches nur von Ähnlichem erkannt werden könne, vergeistigt wird. Während so der erste Beweis von der Objectivität des Daseins, der zweite von der Subjectivität des Denkens und Erkennens ausging, vereinigt der dritte beide Seiten und erkennt die Wesenseinheit zwischen Object und Subject oder Sein und Denken an, da der denkende Geist und die gedachten Ideen gleich einfach und daher gleich ewig sind.

Endlich geht der vierte und vollkommenste Beweis, ein Ergebniß der gründlichsten Widerlegung der Gegner und eines abschließenden Überblicks über den Entwickelungsgang des philosophirenden und zunächst des platonischen Geistes, einzig und allein von Platon's eigenem Standpunkte, also von der Ideenlehre, aus. Er weist die Seele als die mit der Idee des Lebens unzertrennlich verbundene Substanz nach, welche jene Idee in ihrer ganzen Fülle theils in sich selbst trägt, theils der Körperwelt mittheilt, als das Urlebendige, das ebenso wenig durch

den Tod vernichtet werden kann, als die Idee des Lebens selbst. Die Wesensgleichheit des Objects und Subjects, oder der Idee und der Seele, die bei dem dritten Beweise durch die mehr abstracten und negativen Bestimmungen der Einfachheit und Unzerstörbarkeit noch nicht zur vollen Klarheit gekommen war, wird jetzt durch die Idee des Lebens, das Positivste und Realste, was es gibt, als eine lebendige, inhaltsvolle Einheit aufgefaßt, da das Subject, die Seele, ebenso in sich selbst die an sich abstracte Idee des Lebens verwirklicht und der Körperwelt mittheilt, als sie in dieser Idee, die, wie wir aus dem Sophisten wissen, mit allen übrigen Ideen nothwendig verbunden ist, ihr Princip und ihren unerschütterlichen Boden hat. Soweit überhaupt die Vernunft auf dialektischem Wege und vom platonischen Standpunkte aus die Unsterblichkeit der Seele beweisen kann, hat sie es durch diesen letzten Beweis gethan, den wir den dialektischen nennen, indem wir die Dialektik hier in jener höchsten Bedeutung nehmen, in welcher Platon selbst im Staate sie auffaßt. Dieser Beweis wirkt nun erleuchtend auf alle seine Vorgänger zurück und ordnet sie sich unter, gerade wie die platonische Philosophie die bedeutendsten Ergebnisse der frühern in sich aufnahm, durch ihr eigenes Princip aber ihnen eine viel höhere Bedeutung und reinere Form gab. Wie nun jeder der vier Beweise gleichsam auf den Schultern des vorhergehenden steht, sodaß eine unmittelbare Stufenfolge zwischen ihnen stattfindet, so stehen doch andererseits wieder, wie der erste und vierte, so der zweite und dritte im engsten Zusammenhange mit einander, sodaß die einzelnen Glieder der Beweisführung sich paarweise sowol in gerader als schräger Richtung entsprechen; ein Doppelverhältniß, das um so klarer hervortritt, da die beiden letzten Beweise überhaupt, im Vergleich mit den beiden ersten, eine viel höhere Entwickelungsstufe der Erkenntniß darstellen.

Durch alle diese Vernunftbeweise schlingt sich nun einleitend, bestätigend und abschließend eine dreifache Reihe ethischer Betrachtungen, die, ohne eigentlich Beweise genannt werden zu können, doch die Beweisführung vollständig zum Ziele führen, weil sie den Glauben an Unsterblichkeit zu einer viel größern und unmittelbarern Gewißheit erheben, als es durch philosophische Beweise geschehen kann. Wie nun diese drei

Reihen unter sich einen ähnlichen Stufengang bilden, wie die vier Beweise, so greifen sie auch stets an den passendsten Stellen in diese ein.

Die erste dieser Betrachtungen, mit welcher Sokrates seine ganze Erörterung beginnt, geht von den orphischen Aussprüchen aus, die den Leib als einen Kerker der Seele und den Tod als ihre Befreiung bezeichnen, also den in den frühern, naturphilosophischen Schulen nicht anerkannten Gegensatz zwischen Seele und Leib, freilich in sehr unklarer und unentwickelter Form, scharf hervorheben. Durch Vermittelung sokratisch-platonischer Anschauungen wird nun diese Vorstellung geläutert und nachgewiesen, worin jener Gegensatz und jenes Freiwerden der Seele von den Fesseln des Leibes bestehe. Das wirkliche Vorhandensein des Gegensatzes folgt aus den beiden unabweislichen Thatsachen, daß die Seele theils sich über die sinnliche Wahrnehmung zum reinen Denken des Allgemeinen, der unsinnlichen, ewig sich selbst gleichen Ideen erheben und sich ganz in ihr eigenes einfaches Wesen zurückziehen, theils auch wollend und handelnd sich von der Sinnlichkeit und ihren Störungen rein erhalten und die sinnlichen Triebe mäßigen und beherrschen kann. Hiernach geschieht dann die Befreiung der Seele vom Leibe nicht blos durch den Tod, sie kann und soll schon hier beginnen, durch Bekämpfung der Sinnenlust und durch Streben nach reiner, nicht durch die Erscheinung, sondern durch die Ideen bestimmter Erkenntniß der Wahrheit, also nach wahrer Philosophie, die, nach der praktischen Seite hin, als höchste Weisheit die Mutter aller Tugend ist. So ist der Tod zwar die letzte Auflösung des Gegensatzes, aber nur als Abschluß des Befreiungswerkes, das der Mensch durch seines eigenen Geistes Kraft in sich selbst denkend, wollend und handelnd vollziehen kann. Das Leben selbst ist nur ein fortgesetztes Sterben und der Tod der längst ersehnte Befreier, der dem Kampfe der Gegensätze ein Ende und die Seele des sie belastenden und dem Göttlichen entfremdenden Leibes ledig macht. Diese unvertilgbare Sehnsucht nach der Befreiung vom Leibe und die Möglichkeit ihrer theilweisen Verwirklichung schon in diesem Leben ist nun dem Sokrates der erste ethische Glaubensgrund und eine feste Bürgschaft für die Unsterblichkeit seiner Seele. Diese

Betrachtung hat einige Analogie mit einem in neuerer Zeit oft gehörten Beweise, der bald mehr anthropologisch, bald mehr theologisch gefaßt wird, indem man bald aus der unendlichen Bildungsfähigkeit der Seele, deren Anlagen nur in beschränktem Maße auf der Erde entwickelt werden können, theils aus der den menschlichen Seelen unvertilgbar eingepflanzten Sehnsucht nach Fortdauer und aus der göttlichen Liebe, die jene Anlagen, wie diesen Trieb, nicht vergebens den Menschen gegeben haben könne, die Unsterblichkeit als eine nothwendige Foderung des sittlich-religiösen Gefühls geltend macht. Indessen blieb dem Platon diese religiösere Wendung fremd, und er hielt sich mehr an die anthropologische Seite, die Thatsache der Sehnsucht nach Unsterblichkeit und der Erhebung der Seele über die Sinnlichkeit, die selbst schon ein Anfang der Unsterblichkeit ist und daher mit dem Tode nicht abgebrochen, sondern nur besiegelt und vollendet werden kann. Sehr passend geht diese Betrachtung dem ersten Einwurfe des Kebes voran, der, indem er die Möglichkeit der Vernichtung der Seele oder ihrer Auflösung in ihre Urelemente einräumt, den Unglauben in den schneidendsten Contrast zu dem Glauben stellt. Ihre Grundlage ist eine Thatsache, die nicht bewiesen, sondern nur mit dem Gefühl ergriffen werden kann.

Noch tiefer geht die zweite ethische Betrachtung auf das innerste Wesen des Geistes ein, und während die erste mit ihrer Begründung der Unsterblichkeit durch den Gegensatz des Leibes und der Seele und durch das Streben der Menschen nach Befreiung von dem Leibe sie doch immer noch aus Vordersätzen hervorgehen läßt, deren Richtigkeit bestritten werden kann, baut diese auf den festesten Grund, auf das unmittelbare Selbstbewußtsein der Seele. Sie ist ewig, weil sie sich auch ohne Reflexion dem Göttlichen und Ewigen verwandt weiß; sie ist unsterblich, weil sie den Gedanken der Unsterblichkeit denken kann. Aus dem unmittelbaren Bewußtsein ihres reinen, einfachen Wesens schöpft sie die Gewißheit ihrer Unzerstörbarkeit. Diese Betrachtung schließt sich dem dritten Beweise als dessen nothwendige Ergänzung an; denn während dort die Einfachheit der Seele dialektisch bewiesen wird, erscheint sie hier als innigste, fest begründete, keines Beweises mehr bedürfende

Überzeugung. Dort wird die Analogie des Seelenwesens mit dem der Ideen nachgewiesen; hier wird als unmittelbar gewisse Thatsache vorausgesetzt, daß die Seele durch stille Selbstbetrachtung in das Reine, Ewige, Unsterbliche, immer sich Gleiche eingehe, daß sie, als diesem einfachen Wesen verwandt, mit und in ihm lebe und webe und es mit ihrem reinsten Organe, der Vernunft, gleichsam berühre. Man könnte diese Betrachtungsweise den mystischen Unsterblichkeitsbeweis nennen, weil sie, ohne Dazwischenkunft der Reflexion, die Unsterblichkeit als eine unmittelbar gewisse Thatsache des Bewußtseins und des Gefühls aufstellt. Am nächsten kam dieser Anschauung unter den Neueren Jacobi mit seinem Glauben der Vernunft an die höchsten Ideen, die ihm ebenfalls als ursprüngliche, dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtige Thatsachen, eine über allen Zweifel erhabene Gewißheit haben. Der hinreißende Eindruck dieser herrlichen Schilderung des in seine Tiefen einkehrenden und sich als gottverwandt und ewig wissenden Geistes wird am Schlusse noch verstärkt durch die liebliche Vergleichung des Sokrates mit einem scheidenden, dem Tode nicht schmerzlich, sondern fröhlich entgegensingenden, prophetischen Schwan, wobei wieder die den ganzen Dialog durchziehende Erinnerung an den Apollodienst anklingt.[62b]) Allerdings ist auch diese Erörterung mit mythischen Elementen gemischt; sie knüpft an die pythagoreische Seelenwanderung an, wie die erste an Aussprüche der Orphiker. Aber jene Lehre wird hier, obgleich ihre weitere Ausführung das mythisch-symbolische Element beibehält, doch reiner und würdiger dargestellt, als es, soviel wir wissen, bei den Pythagoreern selbst geschah; denn theils wird hier den philosophischern Seelen keine neue Wanderung nach dem Tode zugedacht, sondern entweder ein körperloser Zustand, oder doch, da dieser für Individuen nicht leicht zu denken ist, ein ätherisches, vom Körper möglichst wenig beschwertes Dasein, theils erscheint die Versetzung der niedern Seelen in andere Körper nach dem Tode ebenso als ein innerlich nothwendiger Act, wie der Übergang der höhern in ein göttliches und geistiges Leben; die Seelenwanderung wird zu einem, die hiesige Reinigung oder Entartung der Seele fortsetzenden und vollendenden Verwandlungsproceß, der für die geläuterten, schon hier dem Ewigen

zugewendeten Seelen Vergöttlichung, für die unreinen, mit bösen Lüsten und Leidenschaften befleckten, dem Göttlichen abgewendeten Verthierung ist.

Die dritte ethische Betrachtung geht sofort von dem rein sokratischen Standpunkte aus. Sie begründet den Glauben an Unsterblichkeit durch die Foderung einer sittlichen Weltordnung und vergeltenden Gerechtigkeit, die, da ihr in diesem Leben nicht völlig genügt wird, sich erst in einem künftigen vollständig verwirklicht. Sie kommt also Kant's moralischem Beweise sehr nahe, nur daß sie die Vergeltung nach dem Tode nicht erst als eine nothwendige Foderung der Moral nachzuweisen sucht, sondern sie als eine unzweifelhafte Wahrheit annimmt, die dem sittlichen Gefühl unerschütterliche Gewißheit ist. Sie nimmt zunächst den Gang, daß sie die Unsterblichkeit für eine sittliche Nothwendigkeit erklärt, weil sonst der Tod den Schlechten ein Gewinn wäre, da sie ja mit dem Körper dann zugleich der Schlechtigkeit und ihrer Folgen ledig würden, woraus nun die Foderung von selbst hervorgeht, mit allen Kräften für der Seele Heil zu sorgen, da eine Vernachlässigung derselben Folgen habe, die weit über den Tod hinausreichen. Wie sie dem vierten Beweise, als dem vollkommensten, alle übrigen in sich fassenden, nachfolgt, so ist sie selbst von den drei ethischen Betrachtungen die vollkommenste, die das Ergebniß der beiden frühern in sich aufnimmt und zur Einheit zusammenfaßt. Denn sowol in der Sehnsucht und dem Streben nach Befreiung vom Leibe, als in dem festen Glauben des Geistes an Unsterblichkeit, als an eine unmittelbar gewisse Thatsache des Bewußtseins, liegt schon, wenn auch vielleicht noch unbewußt, die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung, die der Seele nach dem Tode den Grad der Entwickelung gewährt, zu welchem sie hier sich entweder erhoben hat, oder herabgesunken ist. Deshalb schließen auch schon die beiden ersten Betrachtungsreihen mit bildlich eingekleideten Darstellungen der künftigen Vergeltung; die letzte aber wird durch eine der merkwürdigsten und phantasiereichsten Lehrdichtungen gekrönt und abgeschlossen, deren Sinn und Zweck zunächst kein anderer ist, als jene verschiedenen Entwickelungsgrade der Seelen unter dem Bilde der entweder auf den höchsten Punkten oder in den Tiefen der Erde ihnen anzuweisenden

Wohnsitze darzustellen. Platon macht deshalb von der Gestalt und Beschaffenheit der Erde eine, aus einzelnen Vorstellungen des Volksglaubens und der pythagoreischen Lehre seltsam gemischte Beschreibung, die, an merkwürdigen Ahnungen reich, eine neue Weltanschauung vor uns enthüllt, im Übrigen aber hinter dem kosmischen System des Philolaos, das wir im Phädros durchschimmern sahen, an Fülle und Großartigkeit zurückbleibt. Wie ein dunkler Hintergrund, der uns nur einen flüchtigen Blick in das ferne, in unsichern Umrissen vor uns aufdämmernde, unbekannte Land der Zukunft hinüberwerfen läßt, schließt diese Dichtung die ganze Reihe der Erörterungen ab. Ihre geheimnißvollen Schauer haben die Seelen der Hörer auf den nahen Tod des geliebten Meisters vorbereitet, der ihnen nun als zuversichtlich gewisser Eingang in eine unvergängliche Herrlichkeit erscheint und sein einfach schönes Wort: schön ist der Lohn und groß die Hoffnung, das uns fast wie ein Wort unserer heiligen Schriften an das Herz geht, in ihren Seelen wol nicht so leicht verklingen läßt.

Mit gleicher Kunst und in ähnlicher Stufenfolge, wie die Beweise, sind auch die Einwürfe und ihre Widerlegungen angeordnet und an die passendsten Stellen des Gesprächs vertheilt. Der erste, der frischweg die Seele nach der Trennung vom Leibe vernichtet oder verweht werden läßt, als wäre sie ein materielles oder auch gar kein Wesen, ist gerade wegen seiner Oberflächlichkeit und Geistlosigkeit noch heutzutage der verbreitetste; seine Wurzeln sind jene naturphilosophischen Lehren, nach denen die Seele nichts als eine Modification des Urstoffes oder höchstens eine an dieses Urelement gebundene, ohne dasselbe gar nicht vorhandene Kraft ist. Wie nun in der Naturphilosophie zuerst Herakleitos einer tiefern Ansicht die Bahn brach, so wird hier an die Lehre dieses tiefsinnigen Denkers von einem ewigen Kreislaufe aller Dinge eine, wenn auch noch nicht erschöpfende Widerlegung jener ganz unverständigen Ansicht angeknüpft, die noch nicht einmal begriffen hat, daß selbst in der materiellen Welt nichts vergeht, sondern alles nur unter andern Formen fortbesteht, weil, wenn wirklich das Einzelne stürbe oder verginge, ohne zu neuem Leben zu erstehen, endlich alles Dasein der Vernichtung verfallen müßte. Der zweite Zweifel greift die klar

vor Augen liegende Schwäche des zweiten Beweises an, indem er fragt, mit welchem Rechte man aus einem frühern Dasein der Seele ihre ewige Dauer folgere. Ihn entkräftet der dritte Beweis, der dadurch, daß er die Seele als ein einfaches und deshalb unvergängliches Wesen nachweist, an die Stelle jener schwankenden und willkürlichen Vorstellungen von einem Leben vor der Geburt oder nach dem Tode die philosophische Bestimmung der Ewigkeit setzt, die kein Früher oder Später hat und deshalb die Seele, welcher sie zukommt, über alles Werden und Vergehen in der Zeit erhebt. Gegen die Unklarheit der pythagoreischen Vorstellungsweise werden die Grundbegriffe des Parmenides und Anaxagoras ins Feld gestellt. Wie nun gewöhnlich gegen die Mitte der Tragödie sich die Handlung am meisten verwickelt und der Kampf der streitenden Parteien am heftigsten wird, so tritt auch hier nach dem dritten Beweise und der ihr nachfolgenden ethischen Betrachtung der schwierigste Kampf ein. Zwei Gegner der Unsterblichkeit vereinigen ihre Kraft zu einem gut vorbereiteten und geschickt durchgeführten Angriff. Der eine holt seine Waffen aus dem Gebiete der pythagoreischen Philosophie und ihrer Grundbegriffe; der andere nimmt ebenfalls aus der Rüstkammer dieser Lehre eine unklare Vorstellung, aus der er sich eine nicht allzu scharfe Waffe gegen die Unsterblichkeit schmiedet. In beiden Einwürfen wiederholen sich die beiden frühern in einer reinern Form; denn der Gedanke des Simmias, daß die Seele eine Spannung oder Stimmung, eine Harmonie des Körpers sei, welche verschwinde, sobald der Körper übermäßig durch Krankheit oder andere Übel an- oder abgespannt werde, läuft zwar, wie der erste Zweifel, zuletzt auf die Vernichtung der Seele hinaus, hat aber doch schon, wie Susemihl ganz richtig bemerkt, eine Ahnung des Richtigen und enthält einen Anklang an die platonische Ansicht, wonach das vollkommenste, physische und sittliche Leben in der Harmonie der Gegensätze besteht, worüber im Philebos trefflich gesprochen wird. Die Seele ist nach dieser Ansicht kein Stoff mehr, den der Wind verweht; sie ist, wie Simmias selbst sich ausdrückt, etwas Göttlicheres, als der Körper, ein Ideelles, Unkörperliches, ein Begriff. Ebenso ist der Einwurf des Kebes dem Wesen nach zwar kein anderer, als der schon vorher vorgebrachte,

daß das Dasein vor der Geburt nichts für das Fortleben nach dem Tode beweise; aber er ist bestimmter gefaßt und schließt sich enger an jene sehr geläufige Vorstellung an, welche die Seele alle ihre Wanderungen in einem gewissen Zeitraum zurücklegen ließ, wobei dann nothwendig die Frage entstand, was denn wol nach dem Ablauf dieser Zeit aus den Seelen werde. Zugleich enthält sie, im Vergleich zu der gewöhnlichen Anschauungsweise, den Anfang jener geistigern Auffassung der Seelenwanderung, die Platon selbst in den ethischen Betrachtungen unsers Dialogs andeutet; denn das Bild vom Weber, der sich immer neue Gewänder nach Ablegung der alten webt, bis er sich endlich das letzte verfertigt, das ihn überdauert, deutet an, daß die Seele nicht willkürlich, wie die Pythagoreer angenommen haben sollen, in jeden beliebigen Körper eingehen könne [63]), sondern daß sie selbst sich ihren Körper baue, der also mit ihr doch in einer gewissen Harmonie stehen müsse. Beide Zweifel treten gerade in dem Momente auf, wo Sokrates eben zu dem letzten und entscheidendsten Beweise sich anschickt; nur durch diesen können sie vollständig überwunden werden und erst nachdem sie aus dem Felde geschlagen sind, kann die ethische Schlußbetrachtung mit überzeugender Kraft wirken. Indessen nimmt Sokrates den Zweifel des Simmias weniger schwer, als den des Kebes; denn erst gegen diesen holt er das ganze Rüstzeug seiner Ideenlehre hervor, während er in einem weniger hitzigen Vorgefechte den Simmias durch eine Beweisführung besiegt, deren Wesentliches darin besteht, daß die Seele, als bloße Harmonie des Körpers gedacht, nicht die ihn beherrschende und bestimmende Macht sein könne, sondern eine bloße Abstraction, ein todter Begriff, keine Substanz und nicht selbständig vor dem Körper vorhanden, sondern erst ein Ergebniß seiner Zusammensetzung sei. Wenn hier Platon den allzu nachgiebigen Simmias willig die drei wichtigen Zugeständnisse machen läßt, daß die Seele schon vor ihrer Verbindung mit dem Körper da gewesen sei, daß sie nicht Harmonie sein könne, weil ihr Wesen nicht, wie das der Harmonie, ein Mehr und Weniger zulasse, und daß sie nicht durch den Körper und dessen Veränderungen bestimmt werde, sondern ihn bestimme, so erleichtert er freilich seinem Sokrates den Kampf bedeutend, der einem hartnäckigern

Gegner gegenüber wol einen härtern Stand gehabt hätte; indessen hielt er es nicht für nöthig, ihm diesen härtern Kampf aufzuerlegen, weil die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Seele und ihre Herrschaft über den Körper ihm selbst ursprüngliche Thatsachen des Bewußtseins waren, gegen die gar kein ernstlicher Zweifel aufkommen könne. Dagegen ist die Möglichkeit einer endlichen Auflösung der Seele, wie Kebes sie annahm, erst dann ganz abgeschnitten, wenn das Leben als ihre nothwendigste, von ihrem Wesen unzertrennliche Bestimmung anerkannt und daraus, da doch das Leben nicht sterben kann, ihre Unsterblichkeit nachgewiesen ist. So ist der vierte Beweis zugleich die genügendste Widerlegung des Kebes.

An demselben bedeutenden Wendepunkte des Gesprächs, an welchem jene beiden Zweifel auftreten, zwischen der zweiten ethischen Betrachtung und dem vierten Beweise, stehen nun auch zwei durch jenen Zweifel hervorgerufene Reden des Sokrates, die, obgleich sie scheinbar von dem Gegenstande abschweifen, doch für den Hauptzweck des Dialogs von der größten Bedeutung sind; zuerst jene Warnung vor einer voreiligen Abneigung gegen die Philosophie, sodann die merkwürdige Darstellung seines eigenen philosophischen Entwickelungsganges, wie er, immer mehr dem Materialismus der Naturphilosophie entfremdet, durch das ihm eine neue Gedankenwelt eröffnende Princip des Anaxagoras zuerst mächtig angezogen, dann aber von der Ausführung desselben nicht befriedigt, stets gewohnt, nicht nach den natürlichen, sondern nach den Endursachen der Dinge oder dem Guten zu fragen, das sie verwirklichen sollen, endlich zu der Ideenlehre gekommen sei, indem er sich entschlossen habe, das Wirkliche in dem klaren Spiegel der Ideen zu erkennen [64]), in ihnen dann aber auch die letzten Gründe und zugleich die höchsten Zwecke alles Seins gefunden habe. In einem Dialog, der den wahren Philosophen darzustellen bestimmt war, wie er bei seinem Abschiede vom Leben am höchsten Ziele seiner Erkenntniß steht, durfte weder die aus eigener Erfahrung geschöpfte Ermahnung, sich der Erforschung der Wahrheit nicht durch augenblickliches Mislingen, noch durch Zweifel und Widerspruch entfremden zu lassen, noch der abschließende Überblick über den Bildungsgang des wahren Philosophen fehlen, der im Wesentlichen sich bei

jedem Jünger der Philosophie in ähnlicher Weise widerholen wird. Nur wen dieser Geist bei seinen philosophischen Forschungen beseelt und nur, wer den hier vom Sokrates vorgezeichneten Gang bei denselben einschlägt, kann zu dem hohen Ziele gelangen, daß ihm, wie jenem, am Abschluß seines Lebens die Unsterblichkeit der Seele Grundlage und höchstes Ergebniß der Philosophie ist.

Durch diese letzten Geisteskämpfe des großen Weisen, die mit dem vollständigen Siege über Zweifel und Irrthum endigen, erscheint nun sein Leben als vollständig erfüllt und ruhigeres Geistes sehen wir seinem Tode entgegen. Mit unvergleichlicher Kunst schreitet die Erzählung von demselben im letzten Theil unsers Dialogs durch eine Reihe vorbereitender Acte fort, die uns mit jedem Augenblicke das Bild des Todes deutlicher hervortreten lassen, gerade wie im Ausgange der Tragödie Alles unaufhaltsam zur Schlußkatastrophe hindrängt und Schlag auf Schlag die durch die vorangehenden Scenen vorbereiteten Schicksale sich erfüllen. Doch waltet über der Schilderung dieser letzten Stunden des edlen Mannes nicht der düstere Ernst der Tragödie; der nicht mehr zu erschütternde Glaube an die Unvergänglichkeit der Seele und an des Geistes den Tod überwindende Macht läßt auch das Traurigste in dem milden Abglanze eines reinern Himmelslichtes erscheinen und die mit seliger Erhebung über das Irdische gemischte stille Wehmuth, die dem lauten und heftigen Schmerze wehrt, strömt aus der Erzählung in die Herzen der Leser über. Alle Momente wirken in ihrer schönen Folge zusammen, dies reinere und höhere Gefühl einer, ich möchte sagen, göttlichen Traurigkeit hervorzurufen. Das nochmalige Auftreten der Gattin des Sokrates mit ihren Kindern und verwandten Frauen, das vom Sokrates selbst angeordnete Bad, gleichsam die Todesweihe, Kriton's treue Sorge, das Erscheinen des ängstlich und widerstrebend sein Amt erfüllenden, von der Geisteshoheit des edlen Mannes tief ergriffenen Gerichtsdieners, die sinkende Sonne, die uns in dem täglich wiederkehrenden Absterben der Natur, dem bald ein neues Leben folgt, ein Bild des Todes und des Wiedererstehens zum Leben ist, machen uns gefaßt, die Erzählung von dem Tode ruhiger zu vernehmen. Wie nun endlich der Todesbecher kommt, der dem Sokrates ein

Freudenbecher ist, wie er muthig ansetzt und ihn ausleert und dabei noch fromm der Götter gedenkt, wie er mit dem heitersten, klarsten Bewußtsein die Wirkung des Giftes beobachtet, das allmälige Erkalten der Füße und das Herandringen des Todes zum Herzen fühlt, wie er dem Apollodoros seine übermäßigen Klagen verweist, wie er noch einmal, schon in das Todesgewand eingehüllt, den Freunden sich enthüllt, wie er noch, als das letzte Leben flieht, dem Asklepios, dem heilenden Sohne des Apollon, das herkömmliche Opfer der Genesenden, einen Hahn, diesen dem Sonnengotte geweihten Vogel, zu opfern befiehlt: aus allen diesen Zügen geht ein mild erhebendes und versöhnendes Todesbild hervor, das im ganzen Alterthum nicht seines Gleichen hat und in jedem Leser das Bewußtsein erweckt, daß ein solcher Tod nur ein solches Leben krönen und nur die Frucht eines Weisheitsstrebens sein konnte, dem aus allen seinen Bemühungen, zu höherer Erkenntniß zu gelangen, nichts klarer hervorgegangen ist, als die Überzeugung von der Unzerstörbarkeit des Geistes und von seiner alles Vergängliche und Sinnliche überdauernden und überwindenden Macht.

Es bleibt noch übrig, in gedrängter Kürze anzudeuten, wie die philosophischen Wahrheiten, die im Laufe des Gesprächs gewonnen werden, bald Früheres erweiternd oder auf neue Grundlagen begründend abgeschlossen, bald spätern Bestrebungen, sei es nun des Platon selbst oder anderer Philosophen, Ziel und Richtung gegeben haben und zu Ausgangspunkten neuer Entwickelungsreihen geworden sind.

Der unaufhörliche Wechsel der Seele zwischen den größten Gegensätzen, die es gibt, zwischen Tod und Leben, ein Wechsel, über den sich nur die durch Philosophie völlig geläuterte Seele zu erheben vermag, wird schon in der einleitenden Erzählung des Phädon symbolisch durch die Darstellung der zwischen Freude und Trauer wechselnden und aus beiden wunderbar gemischten Stimmung der Zeugen der letzten Gespräche und des Todes des großen Meisters angedeutet. Dieser selbst erhebt dann durch seine sinnige Dichtung, in welcher er Freude und Leid mit zwei getrennten, aber unter Einem Haupte vereinigten Leibern vergleicht, das dunklere Gefühl zu klarerm Bewußtsein, indem er zeigt, daß zwar beide Gegensätze nie völlig zusammen-

fallen und in demselben Moment in der Seele wohnen können, daß aber einer nothwendig den andern hervorruft und ihm Platz macht, sodaß zwischen beiden jener mit dem Verstande gar nicht mehr zu fassende oder zu berechnende Augenblick des Werdens liegt, dessen Bedeutsamkeit im Parmenides nachgewiesen wurde. Dieses ewige Schwanken und Schweben alles in die Erscheinung eintretenden Seins, also auch der Seele, insofern sie an einen Körper gebunden ist, zwischen Gegensätzen, die einander bedingend und ergänzend fodern und in ihren Endpunkten sich berühren, ohne daß je ihre Begriffe selbst in einander übergehen, ist ein Grundgedanke unseres Dialogs, der in dem physischen, allen übrigen zu Grunde liegenden Beweise für die Unsterblichlichkeit der Seele mit großer Schärfe und Bestimmtheit ausgesprochen wird. Zugleich erinnert die feine psychologische Bemerkung, daß Freude und Leid nie ohne einander sind, einerseits an die Erörterungen im Gorgias, deren Zweck war, nachzuweisen, daß das Angenehme, als der Gegenstand eines flüchtigen und im raschesten Wechsel nothwendig zu seinem Gegentheil, dem Schmerzlichen, hinüberführenden Gefühls, nicht das Gute sein könne, andererseits ist sie gewissermaßen eine Erläuterung des am Schlusse des Gastmahls aufgestellten Satzes, daß, wer Tragödien zu dichten verstehe, auch Komödien müsse dichten können. Eine tiefer eindringende psychologische Betrachtung der von der menschlichen Natur unzertrennlichen, aus Lust und Schmerz gemischten Gefühle wird uns der Philebos bringen. Wie nun diese Hervorhebung des Wechsels zwischen Gegensätzen den Grundton des ganzen Dialogs und zugleich die Grundlage seiner philosophischen Entwickelungen bildet, so wird die Methode desselben durch die Worte des Sokrates bestimmt, er wolle über die Übersiedelung in jenes Leben sowol betrachtend als dichtend reden. Denn wie die Mythendichtung in dem ganzen Dialog nicht nur in die dialektischen Erörterungen vielfach eingreift und sie zuletzt ergänzend abschließt, sondern auch mit denselben unauflöslich verwachsen ist, weil eben der Gegenstand selbst eine streng philosophische Entwickelung nicht zuließ, so sehen wir klar, daß Platon hier, wie später im Staat und im Timäos, ausdrücklich darauf ausgeht, neben den Hauptergebnissen der frühern Philosophie auch die tiefern Ahnungen und Symbole der Volks-

religion und der Geheimlehren in reinerer, vergeistigter Form, in den Bau seines Systems aufzunehmen und dieses zu einer Totalität höherer Erkenntnisse und Anschauungen fortzubilden, in welcher, neben dem hellen Lichte der dialektischen Begriffsentwickelung, auch der Wärme und Innigkeit des religiösen Gefühls ihr gutes Recht gewahrt blieb. Eben dahin deutet auch die Auffoderung des Gottes an den Sokrates, sich mit der Musenkunst zu beschäftigen, und die Äußerung derselben, er habe bisher die Philosophie immer für die höchste aller Musenkünste gehalten; denn in der wahren Philosophie, wie sie Platon's harmonisch gestimmtem Geiste vorschwebte, müssen Erkenntniß und Anschauung, Gefühl und Verstand, Wissen und Glauben, Dichten und Denken zur schönen Harmonie verschmolzen sein. Wenn nun aber dennoch Sokrates sich herbeiläßt, noch kurz vor seinem Tode sich mit der gewöhnlichen Musen- und Dichtkunst zu beschäftigen und äsopische Fabeln in dichterische Form zu bringen, so liegt in diesem, wahrscheinlich völlig geschichtlichen Zuge wol weniger, wie man hier und da gemeint hat, eine Motivirung der langen Lehrdichtung, die dem Sokrates am Schlusse seiner Reden in den Mund gelegt wird — denn dann würden ja alle jene Mythen, welche Platon ihn auch in andern Dialogen, also längst, ehe jener Befehl des Gottes an ihn ergangen war, erzählen läßt, dieser Motivirung entbehren, deren sie, bei der idealisirenden Färbung der Reden des Sokrates, in der That hier so wenig als dort bedurften — als vielmehr eine Andeutung, daß nur solche Dichtungen, welche zur Veranschaulichung sittlicher Ideen dienen, dem wahren Zwecke der Poesie entsprechen. Wir werden diese, allerdings etwas befangene Ansicht unseres Platon über Werth, Wesen und Zweck der Dichtkunst am stärksten in den Büchern vom Staate auftreten sehen.

In den einleitenden Reden des Sokrates ist der Gedanke, daß der Tod dem Menschen besser sei, als das Leben, an sich durchaus nicht neu; er tönt uns, im grellen Gegensatze zu der viel gepriesenen Heiterkeit und Lebensfreudigkeit der griechischen Weltanschauung, schon aus den Gesängen mehr als eines Dichters entgegen [65]); aber man dachte dabei nur an Ruhe von den Kämpfen und Mühen des Lebens, nicht an ein reineres und herrlicheres Leben des Geistes nach dem Tode. Am wenigsten

erhob man sich zu dem großen Gedanken, daß der wahre Tod in der Überwindung der Sinnlichkeit und der siegreich hervortretenden Herrschaft des Geistes bestehe und deshalb schon hier beginnen könne und müsse. Aus dieser reinern Auffassung des Todes, durch welche Platon der Verkünder einer dem Griechenthum, wenn wir von vereinzelten Anklängen bei Dichtern und in Mysterien absehen, ganz fremden Lehre und der größte Vorläufer des Christenthums wurde, ging einerseits die Verwerfung des Selbstmordes, andererseits eine reinere Ansicht über das Erkennen, wie über das sittliche Handeln der Menschen hervor, durch welche die Dialektik und die Ethik zu einer höhern Stufe erhoben wurden. Mag immerhin schon Philolaos den Selbstmord aus religiösen Gründen verworfen haben und dadurch in einen scharfen Gegensatz zu der griechischen Lebensansicht getreten sein, welche den Selbstmord unter Umständen für Pflicht und Tugend hielt, so hat doch die sokratisch-platonische Ethik jene Verwerfung zuerst wissenschaftlich begründet, indem sie der unklaren und ebenso unfrommen, als unsittlichen Ansicht, daß man, von einem Übermaße von Leiden gebeugt oder überhaupt des Lebens überdrüssig, durch freiwilligen Tod sich ihm entziehen dürfe, die höhere Idee des Sterbens mitten im Leben, also der Überwindnng des Leiblichen durch die Kraft des reinen, der Betrachtung der Ideen zugewendeten Denkens und des nach den höchsten Idealen strebenden Handelns entgegenstellte. In Lehre und Leben hielt die platonische und mit ihr die aristotelische Schule an jenem Grundsatze fest, während die spätern Kyrenaiker den Selbstmord dringend anpriesen und die Stoiker ihn wenigstens bei unheilbaren Krankheiten oder unerträglichen Leiden anderer Art zuließen.[66]) Dieses Sterben im Leben wird nun theoretisch als Erkenntniß der Ideen aufgefaßt und auf die im Theätetos gewonnene Einsicht begründet, daß die sinnliche Wahrnehmung und die blos auf sie gebaute Vorstellung kein Wissen und Erkennen der Wahrheit sei, womit hier noch die psychologische Thatsache verbunden wird, daß der sinnliche Trieb dem über die Wahrnehmung sich erhebenden Denken oft hindernd und verwirrend entgegentrete. So erscheint die wahre Philosophie sogleich im Eingange des Dialogs als vollendete Einheit des Denkens und Handelns und ihre Grundbedingung und Wurzel ist eine ethische, Reinigung

der Seele vom Übermaße des sinnlichen Triebes und Herrschaft des Geistes über den Leib. Obgleich auch schon von einzelnen ältern Philosophen das Unvermögen der Sinne, höhere Erkenntniß zu begründen, nachdrücklich hervorgehoben wurde [67]), so ist doch jene schroffe Entgegensetzung der Seele und des Leibes, in welcher die Orphiker und Pythagoreer dem Platon vorangingen, zu allen Zeiten ein eigenthümliches Grundprincip der platonischen Philosophie geblieben.

Als eigentlicher Gegenstand des Denkens und Grundlage der höhern Erkenntniß erscheinen nun schon hier in der Einleitung die Ideen, die für die ganze nachfolgende Erörterung den Mittelpunkt bilden. So wird zunächst die genetische Entwickelung des Denkens und Erkennens, die uns der Theätetos brachte, dadurch ergänzt und abgeschlossen, daß die Ideen, die dort erst wie aus dämmernder Ferne uns erschienen, hier als der einzig wahre und würdige Gegenstand des Denkens und Erkennens, als Princip aller Wahrheit in den Vordergrund gestellt werden. Zugleich tritt in dem Gedanken, daß die Seele ein den Ideen verwandtes Wesen sei, der Grundsatz der spätern Naturphilosophen und des Empedokles, daß man nur mit Ähnlichem Ähnliches wahrnehme, hier in jener reinern Form auf, daß Reines nur durch Reines erkannt werde und dem nicht Gereinigten nicht vergönnt sei, das Reine zu berühren. Wie aber die Flucht der Seele aus den Fesseln des Leibes, oder das Sterben im Leben, in seiner reinsten Bedeutung für die erkennende Seele das reine, möglichst von der Sinnlichkeit abgezogene Denken ist, so ist es für die wollende Seele und für das sittliche Thun die Überwindung des sinnlichen Triebes und die unbedingte Herrschaft des Göttlichen und Ewigen im Menschen, der in den höchsten Ideen lebenden Vernunft. Aus diesem Gesichtspunkte erscheinen nun, wie die im Theätetos vorgetragene Theorie des Erkennens hier zum Abschluß gebracht wird, so auch die im Protagoras und seinen Vorläufern, sowie im Gorgias erörterten Ansichten über das Wesen der Tugend in einem noch hellern Lichte. Denn zunächst tritt der Grundsatz des Sokrates, daß die Tugend Erkenntniß sei, hier in einer höhern Form wieder auf, indem die Vernünftigkeit (φρόνησις), die schon in jenen frühern Dialogen als die Quelle aller Tu-

genden erschien, als Vergeistigung und Vergöttlichung des ganzen Menschenlebens durch stete Beziehung aller Gedanken und Handlungen auf das Ewige oder auf die Ideen gefaßt wird. Obgleich sie hier, wie noch später im Staate, auch als einzelne Tugend neben andern Tugenden erscheint, so ist sie selbst doch in der That jener eine, ungetheilte Tugendbegriff, der im Protagoras mehr vorausgesetzt als entwickelt wurde, und indem die andern Tugenden, von denen namentlich die Besonnenheit und Tapferkeit hervorgehoben werden, hier, wie im Laches und Charmides, als bloße Formen jener Einen Grundtugend erscheinen, erblicken wir sie ebenfalls in einer reinern und gleichsam verklärten Gestalt. Denn da der sokratische Satz, daß die Tugend ein Wissen sei, noch der nähern Bestimmung des Gegenstandes jenes Wissens entbehrte, sodaß selbst die Kyrenaiker ihre Ansicht, Tugend beruhe auf der vergleichenden Abwägung des größern oder geringern Maßes von Lust und Unlust, und bestehe in der Wahl Dessen, was die höchste und am wenigsten mit Unlust gemischte Lust gewähre, auf die Lehren des Sokrates zurückzuführen wagten — wie ja auch Sokrates selbst im Protagoras, obschon absichtlich zu der Vorstellungsweise des Sophisten hinuntersteigend, aus seinem höchsten Grundsatze diese Folgerung, als die am nächsten liegende, zieht —, so schwebten auch die Bestimmungen der Besonnenheit und Tapferkeit im Charmides und Laches noch gewissermaßen in der Luft, weil ihr Gegenstand wol angedeutet, aber noch nicht vollständig entwickelt und klar herausgetreten war. Hier werden nun beide Tugenden, ohne daß zwischen ihnen noch eine so scharfe Grenzlinie, wie später im Staate, gezogen wird, auf die Beherrschung der Sinnlichkeit als auf ihren nächsten Gegenstand bezogen, sodaß die Tapferkeit als Verachtung des Leiblichen mit seinen Lüsten und Leiden, die Besonnenheit als Mäßigung der aus dem Leibe entspringenden Begierden erscheint. Das schneidende, aber durchaus gerechte Wort, daß nach der gewöhnlichen Lebensansicht Feigheit, nämlich Furcht vor größern Übeln, der Beweggrund der Tapferkeit (worin offenbar auch eine Zurückbeziehung auf die gemeine Ansicht von der Zulässigkeit des Selbstmordes liegt) und das Streben nach sinnlichen, nicht durch Unlust getrübten Genüssen, also Genußsucht und Herr-

schaft des sinnlichen Triebes, die Quelle der Besonnenheit sei, daß aber die wahre Tugend nicht Schmerz gegen Schmerz, Lust gegen Lust, Furcht gegen Furcht, überhaupt nicht ein geringeres Gut gegen ein größeres, was derselben Sphäre angehöre, sondern Alles gegen das höchste Gut, gegen Vernünftigkeit oder Weisheit, eintausche und daß ohne diese jede Tugend Knechtswerk sei, bricht den Stab über die damals, wie zu allen Zeiten, weit verbreitete, unsittliche Lebensansicht der Hedoniker und stellt für die Tugend, statt der relativen Gesichtspunkte der eudämonistischen Moral, einen absoluten und unveränderlichen Maßstab auf. Wie nun in diesen Betrachtungen die im Gorgias über den Unterschied des Guten und Angenehmen gewonnenen Ergebnisse in schärferer und bestimmterer Form zusammengefaßt werden, so sind sie zugleich die Grundlage der ethischen Erörterungen über das höchste Gut im Philebos, deren Ausgangspunkt eben jener Kampf gegen den Eudämonismus ist.

Auf dem Boden der geläuterten und auf ein absolutes Princip zurückgeführten Ethik erheben sich nun die Betrachtungen über die Unsterblichkeit der Seele. Daß aber diese nicht blos das Ziel, sondern auch die Grundlage aller Philosophie sei, wird durch die wiederholten Äußerungen der freudigen Zuversicht angedeutet, mit welcher Sokrates schon in der Einleitung, in mehr volksmäßiger, als philosophischer Weise, der Unsterblichkeit gedenkt. Wie die Griechen Götter der Ober- und Unterwelt unterschieden, so hofft er bald zu weisen und guten Göttern, die von den jetzt über ihm waltenden verschieden sind, zu kommen; er zweifelt nicht, daß die Todten noch Antheil am Leben haben und daß es den Guten nach dem Tode besser als den Schlechten gehe; der Tod ist dem wahren Philosophen nur der Abschluß des schon hier begonnenen Bildungswerkes der Seele und der Übergang zu einem körperlosen Dasein; ein Gedanke, der allerdings, wie es nicht anders sein konnte, noch unklar und schwankend auftritt, da das später geschilderte Leben der gereinigten Seelen, auf den Höhen der Erde, an bestimmten Wohnsitzen, doch unmöglich als ein ganz körperloses gedacht werden kann; der Hades ist ihm das Reich des reinen Geistes und der Ideen; er hofft, wie früher in der Vertheidigungsrede,

nach dem Tode zu bessern Menschen, als den hiesigen, zu kommen, wagt dies aber doch nicht entschieden zu behaupten, wogegen ihm außer Frage bleibt, daß er auch im Jenseits unter dem Schutze der Götter stehen werde; er findet in dem orphischen Worte, daß, wer ungeweiht zum Hades hinabgehe, dort im Schlamme liegen, der Geweihte aber in der Gemeinschaft der Götter leben werde, eine Ahnung der Wahrheit, und die Mysterien mit ihrer, durch symbolische Gebräuche angedeuteten Reinigung und Vorbereitung zum Schauen von Götterbildern im reinsten Glanze sind ihm das bedeutsamste Vorbild der Läuterung des Seelenlebens von der ihm beigemischten Sinnlichkeit und seiner Erhebung zum Ewigen und Göttlichen.

Das erste Bedenken, das gegen die Fortdauer der Seele erhoben wird, daß sie als ein aus Elementen bestehendes Wesen verwehe, wie ein Lufthauch, und daß sie, wenn sie überhaupt nach dem Tode noch irgendwo sei, doch gewiß der selbständigen Kraft und des bewußten Fortlebens entbehre, ist zu allen Zeiten der größte Feind des Unsterblichkeitsglaubens geblieben, weil es der Fassungskraft der Menge am meisten zusagt. Es ist der Kern und Mittelpunkt jener dichten Schaar von Gründen, welche namentlich die Epikureer gegen die Unsterblichkeit ins Feld zu stellen sich abmühten. [68]) Wie dieser Einwurf selbst der Rüstkammer der alten Naturphilosophie entlehnt ist, so wird er mit einem derselben Sphäre entnommenen Beweise aus dem Felde geschlagen, mit dem Satze des Herakleitos, daß alles Dasein im ewigen Kreislauf sich bewege und zwischen entgegengesetzten Zuständen wechsele und daß daher nichts Lebendes dem Tode verfallen könne, ohne sofort zu neuem Leben zu erwachen. Die alte Sage, daß die jetzt im Hades befindlichen Seelen dereinst auf die Oberwelt zurückkehren werden, wird hier durch des Herakleitos Lehre von dem unaufhörlichen Werden aller Dinge aus Entgegengesetztem zu Entgegengesetztem und von dem ewigen Flusse des Daseins, der alles Leben bald in das allgemeine Leben zurückführe, bald wieder in einzelnen Bildungen erscheinen lasse, vergeistigend umgedeutet. Der Satz, daß alles Erscheinende zwischen Gegensätzen wechsele, die aber selbst nur eine relative Geltung haben, bezeichnet das Wesen der Erscheinung und ihr Verhältniß zu den ewig sich gleichbleibenden Ideen und

vermittelt in der schon im Parmenides und Sophisten angedeuteten Weise die Lehren des Herakleitos und der Eleaten. Dagegen erinnert der Gedanke, daß zwischen je zwei Gegensätzen immer ein doppeltes Werden liege, je nachdem das Werdende sich nach der einen oder andern Seite des Gegensatzes hin bewege, an ein Wort des Empedokles, der ebenfalls in seiner Weise schon nach jener Vermittelung strebte.[69]) Ganz ähnlich wird im Philebos das Wesen der Lust als des Vergänglichen, ewig zwischen Gegensätzen Auf- und Abwogenden, im Gegensatze zu der immer sich gleichbleibenden Vernunft bestimmt. Es ist ganz im Geiste des Herakleitos, wenn die Spitze dieses physischen Beweises darin gesucht wird, daß, wenn Alles sich stets in derselben Richtung bewegte, also etwa nur mit einander vermischt, nicht von einander gesondert würde, zuletzt die ganze Natur, statt des sie erhaltenden Wechselspiels mannigfaltiger, einander entgegenwirkender Kräfte, zu einer gleichförmigen, regungslosen Masse werden würde und daß deshalb auch dem Tode, da jede, auch nur theilweise Vernichtung des Lebens jenes Wechselspiel unterbrechen und das Gleichgewicht des Daseins stören würde, nothwendig neues Leben folgen müsse. In der neuern Philosophie tritt dieser Gedanke, daß, wie Goethe sich ausdrückt, kein Wesen in Nichts zerfallen könne, in der Annahme einer, bei allen Veränderungen und Modificationen der Form sich quantitativ immer gleich bleibenden Materie und in der allgemein von der heutigen Physik angenommenen Vorstellung von dem ewigen Kreislaufe des stets sich ersetzenden und verjüngenden Lebens wieder auf. Aber für die Unsterblichkeit der einzelnen Seelen ist dadurch allerdings noch kein Beweis geliefert. Denn ganz unberechtigt ist der Schluß des Sokrates, daß, weil aus dem Lebenden immer Todtes hervorgehe und umgekehrt, darum auch die einzelnen Todten wieder zu Lebenden werden; der am Ende der Beweisführung aber plötzlich wie durch einen Sprung auftretende Gedanke, daß es den Guten in dem neuen Leben gut, den Schlechten schlecht gehe, ist offenbar keine Folgerung aus den hier gegebenen Vordersätzen, sondern nur ein Übergreifen der ethischen Grundvoraussetzung, die dem Sokrates auch ohne Beweis feststeht. Überdies wird das Werden des Einzelnen aus Gegensätzen hier nur an relativen Begriffen, wie Größe und

Kleinheit, nachgewiesen, womit der Gegensatz zwischen Leben und Tod gar keine Analogie hat. Dieser ganze Beweis ist daher nur als Vorbereitung zu den folgenden anzusehen, durch deren letzten erst er eine mehr überzeugende Kraft gewinnt. Denn wenn einmal das Leben als das wahre Wesen der Seele anerkannt ist, so erscheint auch der Tod als ein bloßer Schein, als Übergang der Seele in eine andere Form des Lebens, und wie in der Logik der Begriff des Nichtseins nur eine relative Bedeutung hat, wie im Sophisten nachgewiesen wurde, so wird dann erst, wenn man weiß, daß das Leben, dessen Trägerin die Seele ist, allein Kraft und Wirklichkeit hat, der Gedanke an eine Vernichtung des Lebendigen ausgeschlossen und der Gegensatz zwischen Tod und Leben erscheint ebenso relativ, wie der zwischen Sein und Nichtsein; die Vernichtung wird als etwas Undenkbares und Unmögliches anerkannt. Freilich ist auch auf diesem Wege ein Beweis für die bewußte Fortdauer der einzelnen Seelen noch immer nicht geschafft.

Der psychologische, von der Erinnerung hergenommene Beweis geht zunächst auf die im Theätetos gegebenen Erörterungen zurück, daß jede Erinnerung in uns durch die Beziehung eines wahrgenommenen Gegenstandes auf ein bereits in unserer Seele vorhandenes Bild entstehe, mag nun das Wahrgenommene diesem Bilde ähnlich oder unähnlich sein. Hieraus wird nun aber sogleich der Schluß gezogen, daß, da wir jede einzelne Wahrnehmung, insofern wir über dieselbe nachdenken, auf einen allgemeinen Begriff beziehen, dem wir das Einzelne unterordnen und der das reine Wesen des Einzelnen in seiner größten Vollendung darstellt, sodaß dieses sich zu ihm verhält, wie ein mangelhaftes Abbild zu seinem Urbilde, die Seele diese allgemeinen Begriffe und Urbilder des Einzelnen, also die Ideen, die doch durch die Sinne nicht wahrgenommen werden können, schon vor der Wahrnehmung in sich aufgenommen haben müsse. Da nun aber diese schon mit der Geburt beginne, während doch der Neugeborne sich der Ideen noch nicht bewußt sei, deren Bewußtsein vielmehr erst nach und nach hervortrete, so müsse die Erkenntniß derselben und ihres ewig gleichen Wesens schon im Augenblicke der Geburt verloren gegangen, mithin von der Seele in einem frühern Leben erworben sein, woraus dann die Noth-

wendigkeit eines Lebens vor dem Tode gefolgert wird. Die Spitze dieses Beweises ist das Wort, daß, wie das wahre Wesen der Dinge, wie es sich in den Ideen offenbare, schon längst vor unserer Geburt dagewesen sei, so auch unsere Seele, da sie jenes Wesen erkennen könne, schon früher gelebt haben müsse und daß überhaupt weder die Ideen ohne eine Seele, die sie denkt, noch die Seele ohne die Ideen, den reinsten und höchsten Gegenstand ihres Denkens, sein könne. Durch diesen tiefen Gedanken, in welchem des Parmenides Satz, daß Gedachtes und Denkendes Eins sei, in seiner reinsten Form wiedererscheint, geht der sonst ziemlich mangelhafte Beweis bereits über sich hinaus und bereitet den folgenden vor. Denn abgesehen davon, daß die Präexistenz der Seele, auch wenn sie erwiesen wäre, doch für ihre Fortdauer nichts bewiese, und daß auch, wenn man die allgemeine Seele als immer vorhanden annehmen müsse, daraus nichts für die Präexistenz der einzelnen Seelen folgen würde, so läßt der Beweis außer Acht, daß der Philosoph nur berechtigt ist, das Erwachen des Bewußtseins der Ideen auf dem psychologischen, im Theätetos vorgezeichneten Wege zu erklären und daß er zu den unklaren Vorstellungen eines frühern Daseins und einer aus diesem herrührenden, der Seele eingepflanzten und lange unbewußt in ihr liegenden Erkenntniß der Ideen, deren Bild erst die sinnliche Wahrnehmung wieder hervorrufe, schon deshalb nicht seine Zuflucht nehmen dürfe, weil dieser Ansicht die unwissenschaftliche Auffassung der Seele als eines Raumes, in welchem Ideen und Bilder neben einander aufgeschichtet liegen, um gelegentlich in Bewegung gesetzt zu werden, zu Grunde liegt. Sobald man dieselbe aber als ein bloßes Symbol der Ewigkeit des Seelenwesens und seiner Wesenseinheit mit dem Göttlichen und Ewigen, also der Ideenwelt, auffaßt, fällt dieser Beweis mit dem dritten fast zusammen. Daß Platon selbst in seinen spätern Dialogen jene bildliche Vorstellung von der Erinnerung an die früher erkannten Ideen nicht mehr beibehält, wurde schon oben erinnert, weshalb es der Polemik, die Aristoteles gegen dieselbe richtet, kaum bedurfte. Indessen hat diese Ansicht, wenn wir sie, im Einklange mit den reinern Anschauungen einiger Neuplatoniker, als Vertiefung des Geistes in sich selbst und als das erwachende Bewußtsein

seines gottverwandten Wesens und seiner Bestimmung für die Ewigkeit, als das Streben nach dem Urbilde der Vollkommenheit, dessen Ahnung er in sich trägt, auffassen, einen unvergänglichen Werth.

Obgleich Sokrates dem Einwurf, daß die Seele, auch wenn sie früher schon in einem andern Körper wohnte, doch nach ihrer Trennung von dem jetzigen immer noch vernichtet werden könne, schon dadurch zu begegnen sucht, daß er seinen zweiten Beweis mit dem ersten zusammenfaßt, woraus hervorgeht, daß, wie die Seele aus einem frühern Leben durch die Geburt in das jetzige eingegangen sei, sie auch durch den Tod wieder zu einem neuen Leben übergehen müsse, so begnügt er sich doch mit dieser allerdings sehr unvollkommenen Beweisführung nicht, sondern fügt den metaphysischen Beweis hinzu, der zuerst tiefer auf das Wesen der Seele selbst eingeht. Seine Hauptbeweiskraft liegt aber nicht, wie man in neuerer Zeit anzunehmen pflegt, in der Einfachheit der Seele, aus welcher ihre Unzerstörbarkeit folgt, sondern vielmehr in ihrer Verwandtschaft und Wesensgleichheit mit den Ideen; denn erst durch sie wird die Einfachheit und Unvergänglichkeit ihres eigenen Wesens über allen Zweifel erhoben. Aber dieser Beweis ist deshalb von der größten Wichtigkeit, weil er klarer und entschiedener, als es in irgend einem frühern Dialoge geschah, sich über das Wesen der Ideen ausspricht. Denn während ihnen noch im Sophisten Bewegungskraft, Leben und Seele zugeschrieben wurde, erscheinen sie hier, wie schon in der noch halb mythischen Darstellung im Phädros, an sich betrachtet als ruhig in sich verharrende, unwandelbare, ewig sich selbst gleiche, einartige Substanzen, und Einfachheit und Unvergänglichkeit sind die Grundbestimmungen ihres Wesens. Zu ihnen tritt die Welt der Erscheinung, als die Sphäre des ewigen Werdens und Wechsels und der rastlosen Bewegung, in einen nicht minder schroffen Gegensatz, wie der Körper zur Seele, deren Verknüpfung und Gegensatz in der Menschennatur, dieser Welt im Kleinen, jenes allgemeine Verhältniß der Ideen- und Erscheinungswelt auf das Anschaulichste darstellt. Die Welt der Ideen entspricht dem reinen, unbewegten Sein der Eleaten, die Erscheinungswelt dem unaufhörlichen Werden des Herakleitos. Aber zwischen beiden schwebt vermittelnd die

Seele, die dem reinen Wesen der Ideen verwandt, denselben aber (ein beherzigenswerther Wink!) doch nicht ganz gleich, sondern nur ihnen ähnlicher ist, als dem Vergänglichen; wir erkennen in dieser Auffassung den schönen im Gastmahl ausgesprochenen Gedanken wieder, daß die Idee des Schönen über dem zwischen Gegensätzen schwebenden Eros steht, wie überhaupt das Object des Denkens dem denkenden Subject, wenn auch ihm verwandt, doch als ein Höheres und Mächtigeres gegenübersteht, weil es seine Thätigkeit hervorruft und bestimmt. Die Neuplatoniker, namentlich Proklos, drücken dies so aus, daß sie in der unzertrennlich verbundenen Trias des Denkenden, des Denkens und des Gedachten diesem die höchste, dem denkenden Geiste aber die letzte Stufe anweisen. Während nun so in der Natur die Seele, ganz ähnlich dem Eros im Gastmahl, die Erscheinung mit der Idee verknüpft, schwankt sie auch im Körper des Einzelnen zwischen zwei Gegensätzen, indem sie bald, zu dem ewigen Wechsel der Körperwelt herabgezogen, dem Irrthum und der Verworrenheit des sinnlichen Lebens verfällt, bald wieder sich zu ihrem wahren Wesen, zum Reinen, Einfachen und Ewigen aufschwingt. So wird in unserm Dialoge, dessen Grundgedanke die Überwindung der Sinnlichkeit und des Todes ist, der Gegensatz, wie der Idee und Erscheinung, so der Seele und des Leibes, auf die höchste Spitze getrieben, wogegen im Staate die Vermittelung des ersten, im Timäos die des zweiten Gegensatzes angestrebt wird; denn obgleich die Seele schon im Phädon als Vermittlerin zwischen Idee und Erscheinung aufgefaßt wird, so wird sie doch, insofern sie in einen Körper eingeht, selbst zu einem Gliede des Gegensatzes, den sie daher nicht vollständig vermitteln kann. Das große und unverlierbare Ergebniß dieses Beweises aber ist die Anerkennung der einfachen, dem Ewigen und Göttlichen ähnlichen, unzerstörbaren Natur der Seele, im Gegensatze zu der zusammengesetzten, vielfachen, vergänglichen Natur der Körper, obgleich daraus die Fortdauer der Individuen als solcher noch keineswegs mit Sicherheit hervorgeht. Noch im Phädros war von einer Verschiedenheit und einem in sich selbst getheilten und mannichfaltigen Wesen der Seele die Rede, wie es auch im Staate wieder geltend gemacht wird; doch löst sich dieser an-

scheinende Widerspruch dadurch, daß hier das Grundwesen der Seele, dort ihr Heraustreten in die Erscheinung vermittels des Körpers, durch den sie wirkt, hervorgehoben wird. Daß aber jenes einfache Grundwesen durch diese Verbindung mit dem Körper wol ein mannigfaltiges und gewissermaßen getheiltes, nicht aber selbst ein zusammengesetztes und auflösbares Wesen wird, lehrt auch unser Dialog, indem er die der Sinnlichkeit hingegebene Seele ausdrücklich als durch das Schwere, Erdartige, Sichtbare des Körpers getheilt annimmt, ohne deshalb die Unzerstörbarkeit ihrer Natur in Frage zu stellen.

Die ethische Betrachtung, die diesem Beweise nachfolgt, geht nun wieder darauf aus, die Vorstellungen des Volksglaubens über die Seele, den Tod und das Leben nach dem Tode zu reinigen und zu Symbolen höherer Gedanken zu erheben. Sie spricht von einem Hades, nimmt aber diesen, indem sie an das schon im Kratylos vorgebrachte Wortspiel anknüpft, für die Welt des Ewigen und Unsichtbaren, für die Vernunft- und Ideenwelt, die, als der verborgene Hintergrund der Sinnenwelt, zugleich die reinste Form der Alles beherrschenden Nothwendigkeit ist, die der Grieche sogar über die Götter erhob. Sie räumt sogar dem Gespensterglauben eine Stelle ein, indem sie die dem Körper und seinen Lüsten ungebührlich hingegebenen Seelen ruhelos um die Gräber schweifen läßt, bis sie wieder in einen ihrer Lebensweise entsprechenden Leib gebannt werden; aber diese Vorstellung ist ihr ein Bild, dessen Sinn sie selbst dahin erklärt, daß die Seele durch jene Hingabe an den Körper selbst körperartig werde und die Spuren ihres unreinen Lebens auch in das künftige Leben mit hinübernehme. Sie nimmt die mit den uralten Verwandlungssagen zusammenhängende Vorstellung von der Seelenwanderung auf, wobei theils die unreinen und schlechten Seelen in die Leiber unreiner oder räuberischer Thiere, theils die, welche nur der bürgerlichen Tugend sich befleißigten, ohne sich zu der höhern zu erheben, in Körper von geselligen, zu kleinen Staaten sich zusammenscharenden Thieren oder auch von mittelmäßigen Menschen fahren sollen; aber auch hier liegt die symbolische Deutung nahe, und nur Das ist für die Philosophie von Wichtigkeit, daß die bürgerliche, blos auf Gewöhnung und Sitte beruhende Tugend, der noch im Menon

ein nicht geringer Werth zugestanden ward, hier so tief unter der philosophischen, auf Vernunfterkenntniß beruhenden Tugend steht, daß sie fast auf Eine Stufe mit dem geselligen Arbeitstriebe der Bienen und Ameisen gestellt wird; zum erstenmal tritt hier dieser schon im Theätetos angedeutete Unterschied einer höhern und niedern Tugend in klaren Worten hervor. Die Betrachtung läßt, indem sie an die Heroensagen anknüpft, in welchen Menschen zu Göttern werden, die reinen und philosophischen Seelen sogleich nach dem Tode, nicht erst, wie im Phädros, nach dreitausend Jahren, in die Gesellschaft der Götter eingehen; aber diese Götter sind die ewigen, der Seele verwandten Ideen. Wie im Phädros, so erscheint auch hier das Anschauen des Göttlichen als die kräftigste Nahrung der Seele, wogegen sie, wenn sie nur ihren Meinungen folgt, immer fester an den Körper gleichsam geschmiedet wird; indem aber dies Anschauen nur durch ein Zurückziehen der Seele in ihr einfaches und reines Wesen möglich wird, ist die Religion, deren höchste Vollendung eben jenes geistige Schauen des Ewigen ist, die schönste Blüte der Philosophie. Es liegt am Tage, daß von diesem Gedanken zu jener unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens durch ein ihm verwandtes Organ des Geistes, welche den Neuplatonikern die höchste Quelle der Philosophie wie der Religion war, nur noch ein Schritt ist. Die Schilderung der an den Leib gefesselten Seelen aber findet ein vortreffliches Gegenstück in der herrlichen Gleichnißrede von den in einer dunkeln Höhle wohnenden Menschen, mit welcher das siebente Buch des Staates beginnt.

Indem nun diese ethische Begründung des Unsterblichkeitsglaubens, weil sie auf der Verwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen beruht, an den metaphysischen Beweis angeschlossen und mit ihm zusammengefaßt wird, verbirgt sich Sokrates selbst nicht, daß dieser Beweis selbst noch schwache Stellen habe. Denn wenn auch das Grundwesen der Seele durch denselben als unzerstörbar nachgewiesen ist, so ist doch die Unvergänglichkeit der einzelnen Seelen, die mit einem bestimmten Körper zu der Einheit eines lebendigen Organismus verbunden sind, damit noch nicht erwiesen; daher kann ihre Verbindung mit andern Körpern, die der Natur der menschlichen Seele nicht ent-

sprechen, ein Gedanke, den die Philosophie eben so wenig fassen kann, wie ein ganz körperloses Sein derselben, nur durch Mythen und Symbole angedeutet, nicht durch klare Begriffe erläutert werden.

Daß wirklich durch die Einfachheit der Seele ihr ewiges Fortleben noch nicht vollständig bewiesen ist, dafür zeugen die erst hier auftretenden Einwürfe des Simmias und Kebes. Der erstere, der, wie oben gezeigt wurde, fast eine nothwendige Consequenz des pythagoreischen Grundprincips war, ist zu allen Zeiten ebenso oft wiederholt, als widerlegt worden. Tauchte doch selbst im Schooße der aristotelischen Schule die von ihrem großen Meister so gründlich bekämpfte Ansicht, daß die Seele nichts als eine Harmonie, eine Stimmung oder ein Einklang des Körpers, gleichsam seine ideelle Einheit oder das Gesetz sei, das die Mannichfaltigkeit seiner Glieder, Kräfte und Triebe zu der Einheit eines lebendigen Organismus verbinde, wiederholt wieder auf! In der That sagt diese Ansicht, welcher die Seele nicht mehr, wie den reinen Materialisten, ein stoffliches, sondern ein ideelleres Wesen ist, dem Geschmacke gebildeter Halbphilosophen, die gern den störenden Dualismus zwischen Seele und Leib beseitigen möchten, noch heutzutage außerordentlich zu und kann in gewissen Kreisen geradezu als die herrschende angesehen werden. Sie sichert einerseits, wie schon Platon seinen Simmias sagen läßt, der Seele den Rang eines unsichtbaren, schönen, ja göttlichen Wesens; denn was ist wol schöner und göttlicher, als die Form, welche die Mannichfaltigkeit des Stofflichen zur harmonischen, lebensvollen Einheit verknüpft? sie hebt andererseits jenen, dem Verstande so schwer zu fassenden Dualismus auf, indem sie Seele und Leib ebenso unzertrennlich in, mit und für einander sein läßt, wie Stoff und Form, oder auch Erscheinung und Idee. Die Seele stellt hiernach also etwa das Centrum, der Körper die Peripherie dar; jene ist die Concentration, dieser die Expansion der Elemente, aus denen der Organismus besteht. So leicht und verführerisch sich aber auch diese Ansicht dem nach Auflösung aller Widersprüche strebenden Verstande einschmeicheln mag, so ist sie ihrem innersten Wesen nach dennoch nichts Anderes als Materialismus, wie Sokrates in vier Beweisen nachweist, die noch heutzutage die

zahlreichen Anhänger jener Meinung, insofern sie sich überhaupt belehren lassen wollen, ihres Irrthums überführen könnten. Denn sie macht erstens ganz materialistisch die Seele zu einem zusammengesetzten Wesen, nur mit dem Unterschiede, daß die Theile, aus denen sie besteht, nicht materielle Elemente, sondern Zahlen sind; denn sie ist nichts Anderes als die Summe oder das Product der einzelnen Theile des Körpers und dieser ist ihr gegenüber nicht das Spätere, sondern das Frühere. Sie ist also ihren Theilen gegenüber kein selbständiges Wesen, sondern stellt jene im Theätetos beschriebene, blos arithmetische Totalität dar, bei welcher das Ganze nichts ist als die Summe seiner Theile und kein anderes Dasein hat, als in diesen. Die Seele wird ferner, im Widerspruche mit dem Gefühl und Selbstbewußtsein jedes denkenden Menschen, zu einem bloßen Gedankendinge, zu einem todten Eigenschaftsbegriffe, der noch dazu eine blos relative Geltung hat; denn bei jeder Harmonie, wie wir dies ja bei der Spannung und Stimmung der Saiten eines Tonwerkzeuges sehen, ist ein Mehr oder Weniger des Einklanges, eine nach Zahlen zu berechnende Verschiedenheit der Spannung oder Stimmung möglich, während doch niemand sagen wird, die Seele des Einen sei mehr Seele, als die des Andern; denn daß die Seele etwas Wirkliches, eine wirkende, leidende und handelnde Substanz sei, ist eine jener ursprünglichen Thatsachen des Bewußtseins, die, als unmittelbar gewiß, keines Beweises bedürfen. Jene Vorstellung hebt ferner jeden Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen, guten und schlechten Seelen auf; denn wenn jede Seele Harmonie ist, so hat das Unvernünftige und Schlechte, also das Unharmonische, keinen Platz in ihr und es ist schon an sich unverständig, zu sagen, daß die Harmonie in sich selbst entweder noch eine andere Harmonie oder eine Disharmonie trage. Dieser Grund trifft mit besonderer Schärfe jene pythagoreisirenden Philosophen, die bald die Seele selbst eine Harmonie des Körpers, bald wieder die Tugend die Harmonie der Seele nannten. Er scheint allerdings mit dem vorangehenden in einigem Widerspruche zu stehen; denn die dort geltend gemachte Gradverschiedenheit der Harmonie würde ja, wenn die Seele eine Harmonie wäre, in Verbindung mit der Verschiedenheit der Elemente, deren Product diese ist,

die Verschiedenheit der Seele zur Genüge erklären; aber wir dürfen nicht glauben, daß Platon selbst etwa in der Übereilung sich diesen Widerspruch habe entschlüpfen lassen, sondern durch die Hervorhebung desselben will er eben auf das Unklare und Schwankende des Begriffs der Harmonie hinweisen, der bald relativ, also dem Mehr oder Weniger unterworfen, bald wieder absolut, als vollkommenster und reinster Einklang aller Theile, genommen wurde. Endlich läßt diese Ansicht eine Beherrschung des Körpers durch die Seele und einen Widerspruch und Kampf gegen die Triebe und Neigungen desselben als unmöglich erscheinen, da das Product nicht über seine Factoren herrschen oder zu ihnen im Gegensatze stehen kann, und verleugnet dadurch abermals eine unmittelbar gegebene Thatsache des Bewußtseins, die sich in dem sittlichen Gefühl und der Stimme des Gewissens mit zweifelloser Gewißheit offenbart. Ihr Resultat ist daher im Wesentlichen kein anderes, als das der materiellern Ansicht, welcher die Einfachheit des Seelenwesens entgegengestellt wurde, nämlich die Vernichtung der Seele nach ihrer Trennung vom Körper; ja, sie spricht den Gedanken der Vernichtung noch schärfer aus, als jene, welche die Seele doch als ein wirkliches Wesen annahm und ihre Elemente in irgend einer andern Gestalt fortbestehen ließ, während sie selbst von vornherein die Seele zu einem bloßen Nichts macht, das der Vernichtung eigentlich gar nicht mehr bedarf. So läßt hier der Verstand, der sich so sehr gegen ein Werden aus dem Nichts sträubt, ein Nichts, nach dem kurzen und flüchtigen Schein eines eigenen Daseins, in das Nichts zurückkehren und verwickelt sich, weil er, wie Sokrates trefflich bemerkt, das Wahrscheinliche statt des Wahren ergreift, in einen viel härtern Widerspruch, als der war, dem er dadurch entgangen zu sein glaubt; ja, er denkt Undenkbares und Ungereimtes. [70])

Weniger wird man jetzt noch dem ebenfalls der pythagoreischen Anschauungssphäre entnommenen Einwurfe des Kebes begegnen, der zwar das selbständige Wesen der Seele, ihre Macht über den Körper und ihr Leben vor der Geburt nicht in Abrede stellt, aber dennoch eine dereinstige Vernichtung derselben für möglich und ihre Unvergänglichkeit wenigstens nicht für bewiesen hält. Indessen wird dieser Zweifel dennoch, wenn auch

unausgesprochen, stets in irgend einer Form wiederkehren, sobald man die Seele nicht als ein an sich selbst ewiges, sondern entweder, wie es die Pythagoreer thaten, für ein lange dauerndes und während einer größeren Zeitperiode eine große Reihe von Verwandlungen überlebendes, oder für ein endliches und gewordenes, aber durch göttliches Gnadengeschenk der unendlichen Fortdauer theilhaftig gewordenes Wesen nimmt. Denn in beiden Fällen fehlt, wenigstens vom philosophischen Gesichtspunkte aus, eine Bürgschaft dieser ewigen Dauer, so wie auch der Verstand in der gewöhnlichen, dem Gefühl so zusagenden Vorstellung von einem endlosen Fortrücken der Seele von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern keine Befriedigung findet, weil er jenes Fortschreiten nicht ohne ein letztes, wenn auch noch so fernes Ziel denken kann, nach dessen Errreichung die einzelne Seele ihre Bestimmung erreicht hat und in das vollkommenste Urwesen zurückkehrt. Im Alterthum war jene Ansicht des Kebes auch die einiger Stoiker, die nicht eine endlose, sondern durch den gegenwärtigen Weltzustand beschränkte Fortdauer der einzelnen Seelen annahmen, nach deren Ablauf sie selbst, gleich der Welt, der sie angehören, verschwinden würden. [71])

Der vierte, alle übrigen abschließende und diese Einwürfe aus dem Grundprincip der platonischen Philosophie widerlegende Beweis ist nicht blos an sich selbst, sondern auch wegen der Aufschlüsse, die er über das Wesen der Ideen und ihr Verhältniß zu den einzelnen Dingen gibt, von der höchsten Bedeutung. Er schreitet auf dem Wege der Induction zu seinem eigentlichen Ziele fort, dem Nachweis, daß die Seele die substantielle Trägerin des Lebens sei und ohne dieses gar nicht gedacht werden könne; aber auf diesem Wege entwickelt er einige wesentliche und zum Theil ganz neue Bestimmungen der Ideen selbst, wobei indessen zu bemerken ist, daß auch hier noch unter diesem Worte nicht blos jene ewigen, göttlichen, schöpferischen Mächte alles Daseins, die Platon im reinsten Sinne Ideen nennt und namentlich in den Büchern vom Staate als Ausflüsse der Idee des Guten, als der höchsten unter allen, bezeichnet, sondern auch die allgemeinen Eigenschafts- und Gattungsbegriffe der verschiedensten Kategorien verstanden werden. Zunächst wird die im Theätetos und Sophisten gewon-

nene Grundlage der Logik, der Satz des Widerspruchs, daß kein Begriff je in sein Gegentheil übergehen könne, ausdrücklich wiederholt und zugleich gegen den Einwurf eines denkenden Zuhörers, daß dann ja auch nicht, wie doch der erste Beweis voraussetze, Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem werden könne, geltend gemacht, daß nur das Einzelne, Concrete, nicht aber die Idee oder das Allgemeine zwischen Gegensätzen wechsele. Um nun aber eine Brücke zu finden, die aus der Welt der allgemeinen Begriffe in die des einzelnen Daseins herüberführt, nimmt Platon gewisse Substanzen an, in denen der allgemeine Begriff auf das Reinste und Vollkommenste verwirklicht wird, sodaß man sie die Träger der Ideen nennen kann. So kommt im Schnee der Begriff der Kälte, der der Wärme im Feuer, der Krankheit im Fieber zur vollkommensten Erscheinung; so erscheint der Begriff des Geraden und Ungeraden in der Zweiheit und Dreiheit, der der Größe und Kleinheit in der, durch Zahlen zu bezeichnenden Größe und Kleinheit einzelner Gegenstände verwirklicht. Diese ursprünglichen, substantiellen Träger der Ideen, die sie den einzelnen Gegenständen hinzubringen und mittheilen, können nun, obgleich ihre Begriffe eigentlich keinen Gegensatz zulassen, doch nie Prädicate annehmen, die der Idee, deren Träger sie sind, entgegengesetzt wären. Durch die Annahme dieser Mittelbegriffe erscheint nun alles Sein als ein dreifaches, indem zwischen den ewig unveränderlichen, allgemeinen Begriffen und den einzelnen, vergänglichen, zwischen Gegensätzen wechselnden Gegenständen vermittelnde Substanzen stehen, die das abstracte Wesen der Ideen zur Wirklichkeit und Wirksamkeit bringen. Eine solche substantielle Trägerin der Idee des Lebens ist nun die Seele, die alles einzelne Lebendige mit jener Idee erfüllt und eben, weil das Leben ihr wesentlichstes Prädicat ist, ebenso wenig dem Tode erliegen wird, als das Leben selbst jemals zu seinem Gegensatze, dem Tode, werden kann. So hat die Seele in sich selbst den Grund und die Quelle unvergängliches Lebens, und um ihre ewige Fortdauer zu bestreiten, müßte man damit anfangen, ihr das Leben abzusprechen. Mögen nun immerhin in diesen Erörterungen einzelne Fehlgriffe vorkommen und Gegenstände und Begriffe ganz verschiedener Kategorien zusam-

mengestellt sein, so bleibt doch der Gedanke deshalb nicht weniger fruchtbar, daß das Allgemeine mit dem Einzelnen durch gewisse Grundsubstanzen, in denen die ganze Kraft und Fülle der Idee wohnt, vermittelt werde. Allerdings scheint nun dieser Beweis den ersten nicht nur entbehrlich zu machen, sondern geradezu aufzuheben; denn die Seele, die dort im beständigen Kreislaufe zwischen Tod und Leben sich bewegte, erscheint hier selbst als unfähig, den Gegensatz des Lebens in sich aufzunehmen; in der That aber erscheint hier jener erste Beweis nur in einer reinern Form wieder, indem der Wechsel zwischen Leben und Tod nicht die Seele an sich, sondern nur die einzelnen, an den Körper gebundenen Seelen und auch diese nur scheinbar trifft, da ihnen, weil die Seele das ewig Lebendige ist, der Tod nur ein nichtiger Schein und ein Übergang zu neuem Leben ist. Daß hiermit freilich die Fortdauer der einzelnen Seelen, als bewußter Individuen, noch immer nicht streng erwiesen ist, wurde schon oben bemerkt; aber Platon selbst mußte diesen Beweis, soweit er überhaupt auf dialektischem Wege möglich ist, um so sicherer geführt glauben, da er hier den, doch im Phädros schon angedeuteten Unterschied der allgemeinen und einzelnen Seele gar nicht geltend macht, sondern Alles, was er von der Seele an sich sagt, sofort auch der einzelnen, wenigstens der menschlichen, beilegt. Auch in dieser Beziehung bringt erst der Timäos, der scharf und bestimmt jene Unterscheidung macht, Platon's Seelenlehre zu einem völligen Abschluß.

Die diesem Beweise vorangehende Warnung vor einer allzu leicht verzweifelnden Abneigung gegen philosophische Erörterungen, weil man sie häufig unhaltbar befand, zeigt uns ebenso den gereiften, männlichen Denker, wie die Ermahnung, die Menschen nicht zu hassen und zu verachten, weil man sich oft in ihnen täuschte, das milde und klare Urtheil des durch die Schule des Lebens viel geprüften und bewährten Mannes verräth. In der Schilderung jener Feinde der Philosophie, die Platon unter dem allgemeinen und doppelsinnigen Namen der Antilogiker befaßt (insofern derselbe sowol Vernunfthasser als Widerspruchsüchtige bezeichnen kann), ein Name, den er anderswo jenen streitsüchtigen Sophisten beilegt, die, gleich den Skeptikern,

keine absolute Wahrheit annahmen, erblicken wir bereits einige Grundzüge des Skepticismus, der später so bedeutend in der griechischen Philosophie hervortritt. Zugleich aber gibt uns das schöne Wort, daß Der, dem das Seiende nicht fest und gesund erscheine, selbst nicht gesund sei, den besten Maßstab zur Beurtheilung jener skeptischen Bestrebungen, die immer, insofern sie im Zweifel verharren, aus einer krankhaften Gemüths- oder Geistesrichtung hervorgehen.

Die in die Erörterungen verflochtene Darstellung seines philosophischen Bildungsganges, die dem Sokrates in den Mund gelegt wird, ist einerseits eine genetische Entwickelung der platonischen Ideenlehre, andererseits eine, im Ganzen und Großen wenigstens, treue Darstellung des Ganges, den die Philosophie überhaupt bis auf Platon bei den Griechen genommen hat. Sie begann in der ältern Naturphilosophie mit den Bestrebungen, die Ursache des Werdens und Vergehens der einzelnen Dinge zu erforschen und glaubte in ihrer jugendlichen Kühnheit, dieselbe erkannt zu haben, wenn sie irgend ein stoffliches, wenn auch möglichst einfaches Element hypothetisch als Naturprincip aufstellte und aus diesem nach Kräften Alles zu erklären suchte. Ziemlich vollständig werden hier jene stofflichen Principien oder Urelemente aufgezählt und auch die grob materialistische Meinung nicht unberührt gelassen, die den Sitz und das Wesen des Lebens und der Seele in irgend einen Theil des Körpers, sei es nun das Blut oder das Gehirn, zu versetzen liebte. Da nun aber diese Anschauungsweise bald ungenügend erschien, um aus ihr das Wesen der Dinge zu erklären, wendete sich bei den Pythagoreern die Betrachtung einem schon mehr ideellen Princip, den Zahlen, zu und fragte nach ihren Gründen und wie es zum Beispiel komme, daß aus der Einheit die Zweiheit hervorgehe und daß diese ebensowol durch Vermehrung als durch Spaltung der Einheit entstehe. Aber solche, über das Gebiet der Arithmetik hinausgehende Fragen wußten auch die Pythagoreer nicht genügend zu beantworten, da sie die Zahlen selbst für die Principien der Dinge hielten und daher entweder gar nicht nach ihrer Entstehung fragten, sondern sie als ursprünglich gegeben annahmen, oder sie doch nur auf arithmetischem Wege, also durch Angabe dieser oder jener bestimmten Rech-

nungsart, zu erklären suchten. Jene Frage aber, welche den Sokrates, wie er erzählt, schon in seiner Jugend beschäftigte, wie die Einheit zur Zweiheit werden könne, wurde, da die Pythagoreer sie nicht gelöst hatten, auch von den Eleaten und den Atomikern Leukippos und Demokritos aufgeworfen; aber jene suchten sie durch völlige Aufhebung aller Zahl und Vielheit, diese durch die Annahme von Atomen oder einer unendlichen Menge für sich bestehender und von einander getrennter Einheiten zu beantworten, die nie mit einander verschmelzen, sich nicht einmal berühren können. Endlich schien in dem großen Gedanken des Anaxagoras, daß ein reiner, von aller Materie freier Geist Alles in der Natur weise und vernünftig aus einem verworrenen Durcheinander herausgebildet und geordnet habe, eine Antwort auf die Frage nach dem letzten Grunde aller Dinge und ein festes Princip der Philosophie gefunden zu sein. Denn er schien, über die stofflichen Ursachen hinaus, auf vernünftige Zwecke hinzudeuten, die der weltbildende Geist bei seinem Wirken verfolge. Aber auch diese Hoffnung täuschte; denn Anaxagoras wußte sein Princip nicht durchzuführen und forschte nicht nach den Zwecken, für welche, sondern nur nach den natürlichen und stofflichen Ursachen, vermittelst welcher der Geist wirke, wodurch er denn in die frühere, materialistische Betrachtungsweise wieder zurückfiel. [72]) Eine tiefer eindringende Philosophie mußte endlich darauf kommen, daß das höchste Princip und der tiefste Grund alles Daseins nicht in den natürtürlichen, sondern den Endursachen oder vernünftigen Zwecken liege und daß der letzte Zweck nur das Gute sein könne. Zuerst machte Sokrates in seiner teleologischen Weltansicht diesen Gesichtspunkt geltend, sah aber in dem Guten noch weniger die Idee, welche in dem Einzelnen zur Erscheinung komme, als den Nutzen, den es namentlich für den Menschen habe. Dagegen gab Platon jener Anschauungsweise eine viel tiefere Richtung, indem er das Gute nicht nach dem Nutzen beurtheilte, sondern es in den Ideen oder den reinen, vollkommenen Begriffen der Dinge suchte und im höchsten Guten die höchste, alle übrigen in sich fassende Idee fand. In den hier angedeuteten Fragen nach der Gestalt der Erde, ihrer Stellung im Weltganzen und den Bewegungen der Gestirne, so wie

nach den Gründen aller dieser Erscheinungen, und in der Hervorhebung der vernünftigen Zweckbestimmung und des Guten als höchstes Princips der Natur, sehen wir die Keime der platonischen Naturphilosophie im Timäos und zugleich der aristotelischen Philosophie, die ebenfalls in allen ihren Theilen die Frage nach dem Zweck (οὗ ἕνεκα) als maßgebende voranstellt. Wenn nun Sokrates bei Platon sagt, er habe endlich angefangen, die Wahrheit des Seins, statt an den wirklichen Dingen, vermittelst der Begriffe zu erforschen, die gleichsam ihre Bilder seien, so nimmt er zwar diese Ansicht selbst sogleich zurück, indem er vielmehr in den wirklichen Dingen Bilder der Begriffe erkennt; indessen entspricht die Art, wie er anfänglich von diesen Begriffen redet, noch mehr dem rein sokratischen, als dem platonischen Standpunkte. Zu diesem erhebt sich aber die Betrachtung, indem sie die Ideen als das allein Wahre erkennt, das allem Einzelnen nur, insofern es an ihnen Antheil hat, Bestand und Wesen verleiht, und dann namentlich hervorhebt, daß auch die letzte Ursache der Zahlen in den Ideen zu suchen sei. So findet in der Ideenlehre die Naturphilosophie, wie die der Pythagoreer, ihren Schlußstein. Die Andeutung, die am Ende dieser ganzen Erörterung vorkommt, daß die Ideenlehre selbst noch einer tiefern Begründung bedürfe, stellt eine Aufgabe auf, die in der Zurückführung aller Ideen auf ihre tiefste Wurzel, die Idee des höchsten Gutes, im sechsten und siebenten Buche des Staates gelöst wird.

In der Schlußbetrachtung, welche das Leben der Seelen nach dem Tode und ihre verschiedenen, nach dem Princip der gerechtesten Vergeltung abzumessenden Wohnsitze und Zustände in mythisch-symbolischen Bildern und Beschreibungen darstellt, finden wir dieselbe wunderliche Vermischung des vielfach durch den Einfluß der Mysterien und der Poesie modificirten Volksglaubens mit eigenen Dichtungen und der Weltanschauung anderer Philosophen, dieselbe phantastisch spielende, scheinbar überladene Ausschmückung bei der Zeichnung, dasselbe üppige Colorit bei der Ausmalung, wie in den meisten übrigen platonischen Mythen, wobei indessen bei näherer Betrachtung kaum irgend ein Zug oder eine Färbung ganz bedeutungslos und willkürlich erscheint, sondern fast durch alle irgend ein großer und schöner

Gedanke ahnungsvoll durchschimmert. Zunächst finden wir hier, statt der nebelhaften, aus Bruchstücken des kosmischen Systems des Philolaos und aus der gewöhnlichen Vorstellung über Himmel und Erde seltsam gemischten Darstellung der von den Seelen vor der Geburt bewohnten Räume im Phädros, ein klares und bestimmteres Bild von der Erde und dem Weltganzen. Von den Ansichten des Philolaos, der die Erde nebst den Planeten und dem Fixsternhimmel um ein Centralfeuer kreisen ließ, kehrt Platon, wie er selbst andeutet [73]), zu der Vorstellungsweise der ältern Pythagoreer zurück, denen die Erde eine frei im Mittelpunkte der Welt im unendlichen Luftraume schwebende, aber durch ihre eigene Schwere und den gleichmäßig über ihr sich wölbenden Himmel getragene und in Gleichgewicht erhaltene Kugel war. [74]) Auch jene unklaren Dichtungen von einer Vertheilung der einzelnen Seelen an die einzelnen, am Himmelsgewölbe kreisenden Planeten und von einem Hinausdrängen derselben über den Himmel zu einem höhern Weltraume, wo die reinen Ideen wohnen, sind hier einer klarern Anschauung gewichen. Der Sitz der Seelen nach dem Tode wird theils, wie der Hades und Tartaros des Volksglaubens, in unterirdische Räume, theils, wie der Olymp, auf die höchsten Spitzen der Erde verlegt, wo sie, über die Luftatmosphäre erhaben, unmittelbar in den ätherischen Himmel hineinragt. Dies ist der Ort, wo die Ideen zwar nicht selber wohnen, denn als unsichtbare Wesen können sie kein örtliches Dasein haben, aber doch in dem seligen Lebeu der reinsten Seelen, sowie in der Vollkommenheit der in den schönsten und glänzendsten Farben prangenden Natur und ihrer organischen und unorganischen Erzeugnisse sich am reinsten und unvollkommensten verwirklichen. Diese Hocherde, um mich dieses Ausdrucks zu bedienen, ist gleichsam die ideale Erde, ein Bild der unwandelbaren, ewigen Ideenwelt, und heißt deshalb auch die Erde an sich, wogegen die Tieferde, das heißt die von einem Wasser- und Luftmeere umgebenen, feuchten und dunklen Niederungen und zerklüfteten Gebirge, die um das Becken des Mittelmeeres herumliegen und in denen das organische und unorganische Leben sich nur unvollkommen ausbilden kann, bildlich die Welt der Erscheinung, des Werdens und des Schwankens zwischen Gegensätzen darstellen. Ob die

Annahme einer zwischen der Erde und dem Centralfeuer kreisenden Gegenerde bei Philolaos den Platon zu dieser seltsamen Vorstellung veranlaßt habe, mag um so mehr dahingestellt bleiben, da jene Gegenerde nicht als ein Theil der Erde, sondern als ein von ihr völlig geschiedener Weltkörper gedacht wurde; wahrscheinlicher ist, daß er durch dunkle und übertreibende Sagen von himmelhohen, weit über die Wolkenregion hinausragenden Hochgebirgen im Norden und Osten der Erde und von sie umgebenden, weit gestreckten, von Meeren nicht unterbrochenen Hochebenen auf seine Annahme einer Hoch- und Tieferde, oder einer Himmels- und Luft- oder Wasserseite der Erde kam. Jene merkwürdige Geringschätzung, mit welcher er von den südeuropäischen, um das Mittelmeer liegenden Ländern, die doch damals der Sitz des regsten politischen und geistigen Lebens waren, redet, werden wir im Kritias wiederfinden, nur daß dort die versunkene Atlantis ungefähr die Rolle der Hocherde spielt. Aber auch die innern Räume der Erde mit ihren vier, sie nach verschiedenen Richtungen hin umkreisenden Strömen, bei deren Beschreibung ebenfalls die gewöhnliche Vorstellung vom Hades mit einzelnen bekannten Naturphänomenen, wie mit Flüssen, die bald auf die Oberfläche der Erde hervorbrechen, bald unterirdisch fortströmen, mit warmen Quellen, mit den Feuer- und Schlammströmen der Lava, in Verbindung gebracht und nach der Kugelgestalt der Erde modificirt wird, erblicken wir Symbole philosophischer Gedanken. Der ungeheure Sumpf des Tartaros, der im Mittelpunkte der Erde rastlos, gleich einer Schaukel, auf- und abwogt, stellt die Sphäre des leeren, wesenlosen, nichtigen Scheins dar, welcher der gerade Gegensatz der ewig wahren und festen Ideen ist. Die vier großen Ströme, die bald auf die Oberfläche hervordringen, bald in ihre Tiefen zurückkehren und zuletzt in den Tartaros einmünden, sind Bilder des verschieden abgestuften Zusammenhanges alles Irdischen mit jener in sich selbst nichtigen Scheinwelt. Deshalb werden auch die Seelen der Gestorbenen in drei Sphären vertheilt, die ganz dem Olympos (zum Theil auch den Inseln der Seligen oder den elysischen Gefilden), Hades und Tartaros der Volkssage entsprechen. Die philosophischen Seelen kommen nach dem Tode sofort, ohne Wanderung und Reinigung, auf die Hocherde, wo

sie, im innigen Verkehr mit den dort noch unter Menschen weilenden Göttern, selbst vergöttlicht, ein fast körperloses, seliges Leben führen. Die schwersten, unheilbaren Verbrecher werden, wie im Gorgias, für immer in den Tartaros gebannt, weil ihr Dasein ein absolut nichtiges und verkehrtes war. Dagegen wird die große Schar der zwischen den Gegensätzen der vollendeten Tugend und Schlechtigkeit hin- und herschwankenden Mittelmäßigen, von denen früher im Dialog die Rede war, sowie der noch heilbaren Verbrecher auf die Tieferde und an die Ströme der Unterwelt, also an die Sphären, wo der Schein zwar mehr oder weniger vorherrscht, aber doch zuweilen von einer höhern Weltordnung oder der Ideenwelt erleuchtet wird, in der Weise vertheilt, daß die bessern Seelen am acherusischen See, die der heilbaren Verbrecher in den Feuerströmen des Phlegethon oder den Sümpfen des Kokytos die Schuld ihres Lebens büßen und von ihren Flecken gereinigt werden, bis sie endlich, die einen früher, die andern später, nach dem Ablauf bestimmter Zeiten, auf die Oberfläche der Erde zurückkehren und zu neuen Geburten verwendet werden. Dies ist jener ewige Kreislauf des Lebens, dem die reinsten Seelen entnommen und sogleich in ein geistiges, ewiges Leben versetzt werden. Auch die Vorstellung des Todtengerichts, als Symbol der über den Tod hinausreichenden göttlichen Gerechtigkeit, ist hier, wie im Gorgias, aufgenommen. Von der größten Wichtigkeit aber ist jene Annahme einer, in sich selbst wieder vielfach abgestuften Mittelstufe zwischen ewiger Seligkeit und Unseligkeit, einem Zustande der büßenden Reinigung und Läuterung, nicht nur, weil sie schon früh zu einem in der römischen Kirche beibehaltenen christlichen Dogma geworden ist, sondern auch, weil sie in der That, sobald man das Undenkbare denken und sich davon ein Bild machen will, eine wesentliche Lücke ausfüllt und sich deshalb mit fast unabweisbarer Gewalt, als Vermittelung unvereinbarer Gegensätze, immer wieder dem Gefühl aufdrängt. Neu sind hier namentlich die Vorstellungen von der Fürbitte der noch besserungsfähigen Verbrecher bei den Seelen der von ihnen Gekränkten und von ihrem durch den Erfolg derselben bestimmten Schicksal, sowie von dem Geleite, das jeder Seele von einem ihr zugeordneten Gotte oder Dämon (wobei der

Mythos von dem seelengeleitenden Hermes mit dem Glauben an einen, jedem Einzelnen von der Geburt an zugesellten Dämon zusammenfließt) bis an den Ort ihrer Bestimmung gegeben wird. Seltsam genug ist dabei, daß Platon sich in der Darstellung dieser Dinge nicht einmal in demselben Dialoge treu bleibt; denn während es an einer frühern Stelle hieß, daß die unreinen Seelen, nach langem Umherschweifen um ihre Grabstätten, endlich in Leiber unreiner Thiere gebannt, die bessern dagegen bald in gesellige und friedliche Thiere, bald wieder in Menschen gewöhnliches Schlages verwandelt werden, von einem Übergangszustande und Todtengerichte aber gar nicht die Rede war, müssen hier alle Seelen, die nicht sofort selig werden, vor der Verwandlung sich den Reinigungen im Hades unterwerfen, ehe sie neue Leiber erlangen, während die verderbtesten, wenn auch erst nach langem Umherschweifen, doch zuletzt in den Tartaros kommen, aus welchem keine Erlösung, auch nicht durch Verwandlung in Thiere, möglich ist. Jene dreifache Form des Lebens der Seelen nach dem Tode, die in der mittelalterlichen Symbolik als Himmel, Fegefeuer und Hölle wieder erscheint, entspricht durchaus dem in den Büchern vom Staate und im Timäos noch klarer hervortretenden Grundgedanken der platonischen Philosophie, wonach der Sphäre der Ideen oder der ewigen Wahrheit eine Sphäre des nichtigen, wesenlosen Scheines, die aber im Grunde nur eine todte Abstraction, das absolut Unwahre, ist, diametral entgegensteht, während zwischen beiden die Welt der Erscheinungen und das Leben der Einzelnen auf- und abwogt. Am wenigsten klar ist das Bild, das Platon von dem Zustande der reinen Seelen auf den Höhen der Erde macht, gerade wie auch bei Dante die Schilderung des Himmels der Natur der Sache nach am wenigsten plastisch durchgeführt ist; doch wird man nicht von einem absolut körperlosen Dasein derselben reden können, da doch die Individuen als solche fortdauern sollen, was ohne alle Körperlichkeit kaum denkbar ist, also auch nicht, mit Susemihl, annehmen dürfen, daß Platon nur ihren Geist, aber nicht, wie im Phädros, auch ihre Seele fortdauern lasse, da Geist und Seele im Phädon überhaupt nirgends strenge geschieden werden und vielmehr anzunehmen ist, daß die reinere Seele, die schon hier

sich zu vergeistigen anfing, im höhern Leben immer mehr gleichsam zum Geiste werde, ohne deshalb ihre Individualität aufzugeben. Überdies ist mit dem hier so entschieden geltend gemachten Glauben an Vergeltung doch nur ein Fortleben der ganzen Seele vereinbar. Für diese ganze, halb dichterische Darstellung aber ist das Wort des Sokrates maßgebend, daß freilich Niemand wissen könne, ob es wirklich so sein werde, daß man aber, wenn man überhaupt an Unsterblichkeit der Seele glaube, wenigstens etwas Dem Ähnliches annehmen müsse. Hiernach dürfte es außer Frage gestellt sein, daß Platon wirklich an ein bewußtes Fortleben der Individuen nach dem Tode glaubte und in diesem Glauben nicht etwa ein bloßes Bild oder Symbol der Ewigkeit der allgemeinen Seele sah, die er, wie gesagt, im Phädon von den einzelnen Seelen noch gar nicht streng unterschied. Zwar ist die individuelle Fortdauer durch seine philosophischen Beweise nicht zweifellos erwiesen, aber der Glaube an sie wird durch die ethischen Betrachtungen und die an diese geknüpften frommen Ahnungen so sehr gestützt und gehoben, als es überhaupt in der vorchristlichen Zeit möglich war. So darf man sagen, daß Platon auf diesem Gebiete erreicht habe, was tiefes Denken, mit unerschütterlichem Glauben an die Macht der sittlichen Ideen gepaart, erreichen konnte, ehe noch die mächtige Stimme Dessen erschollen war, der die Auferstehung und das Leben ist. [75])

Das Verhältniß des poetischen oder dramatischen Momentes zu dem dialektischen, das wir oben in den einzelnen Theilen des Dialogs nachgewiesen haben, tritt auch in der Sprache desselben hervor. Denn während im Phädros dem dicht an die Grenzen der Poesie anstreifenden Ausdrucke des ersten Theils im zweiten die größte dialektische Schärfe entgegentrat, im Gastmahl dagegen das Poetische und Philosophische fast in allen Theilen gleichmäßig vertheilt und zu schöner Harmonie verschmolzen erschien, sind hier beide Momente wieder mehr gesondert, aber so, daß sich rings um den streng dialektischen Ausdruck der philosophischen Beweise einerseits die in ihrer einfachen Ruhe und Größe und ihrer klaren und plastischen Gestaltung, in welcher die epische Objectivität der Erzählung durch das tiefste und wärmste Gefühl beseelt wird, gleich einer

erhabenen Tragödie wirkende Darstellung des letzten Lebenstages des Sokrates, andererseits die schwungvoll erhabene, den ganzen Dialog durchziehende Schilderung des Lebens nach dem Tode schlingt, die uns oft an die gewaltigen Klänge der dorischen Lyrik, namentlich eines Pindaros erinnert. Hierhin gehört besonders die unübertrefflich schöne Vergleichung des sterbenden Sokrates mit einem scheidend singenden Schwan. In der Mitte zwischen der scharfen und feinen Dialektik der philosophischen Erörterungen und der Poesie der Erzählung und der Schilderung Dessen, was kein menschliches Auge je gesehen hat, stehen in schöner Abstufung theils jene durch ihre milde, ruhige Klarheit ausgezeichneten Stellen, in denen Sokrates vor dem Hasse gegen die Philosophie warnt und seine geistige Entwickelung darstellt, theils die ethischen Betrachtungen, in denen, neben einem warmen, lehrhaft erbaulichen Ton, besonders auch jene überströmende Wortfülle hervortritt, die, im geraden Gegensatze zu dem scharfen und zugespitzten Ausdrucke des zweiten Theils des Parmenides, wie des Sophisten und Staatsmanns, Platon's spätere Dialoge, den Staat, den Timäos und ganz besonders die Gesetze charakterisirt. Diese Wortfülle herrscht namentlich auch in den Reden, in denen Simmias und Kebes ihre Einwürfe vortragen, die überdies dem oben geschilderten Charakter beider Männer trefflich angepaßt sind; denn während die des Simmias, mit ihrem Mangel an Schärfe und ihrer lockern, sich überstürzenden und endlich ganz verlaufenden, die Sätze nachlässig in einander schachtelnden Periodik, den weniger geübten Denker bezeichnet, besteht die Rede des schärfern und philosophischern Kebes aus einer logisch gegliederten Kette gut und übersichtlich zusammengefügter Sätze. Aber auch zwischen den einzelnen Beweisen des Sokrates ist ein unverkennbarer, ihrem Inhalte entsprechender Unterschied des Ausdrucks; denn während die beiden ersten, die noch eine dem Mythos angehörige Grundlage haben, in einer mehr bildlichen und sich der Popularität der ethischen Betrachtungen annähernden Ausdrucksweise abgefaßt sind, finden wir in dem dritten und vierten eine nur selten durch eingestreute Bilder und Sprüchwörter unterbrochene, streng dialektische Sprache, die mit ihren kurzen, Schlag auf Schlag sich folgenden und unaufhaltsam zum Ziele fort-

schreitenden Sätzen den strengen, lückenlosen Fortgang der Gedanken darstellt. Übrigens ist auch dieser Dialog reich an ebenso bezeichnenden, als der Hoheit und Würde des Inhalts entsprechenden Bildern und Vergleichungen. [76])

Daß der Phädon gleich nach dem Tode des Sokrates geschrieben sei, wie Wyttenbach [77]), Ast und Socher annehmen, wird wol jetzt niemand mehr einräumen, der sich nicht gegen die Thatsache verschließt, daß in den entschieden jener Zeit angehörigen Dialogen die platonische Philosophie noch eine wesentlich andere, mehr in des Sokrates Bahnen sich bewegende und nur zuweilen ahnungsvoll über dieselben hinausgehende war; ein Punkt, auf den hier, nach dem, was wir darüber in der Einleitung zum Phädros gesagt haben, noch einmal zurückzukommen überflüssig wäre. Wer also den Phädon, wie Ast, zwischen den Gorgias und Theätetos setzen wollte, würde von jenem Dialoge zu unserm einen gewaltigen Sprung, und wieder von diesem zum Theätetos einen nicht minder bedeutenden Rückgang, oder doch ein Verbergen schon gewonnener, tieferer Erkenntniß annehmen müssen. So wenig aber der Styl des Phädon, der dem des Gastmahls ähnlicher ist, als irgend eines andern Dialogs, und die ja auch im Timäos wieder vorkommende Verlegung der Erde in die Mitte der Welt, mit Wyttenbach, als Beweise dafür angesehen werden können, daß unser Dialog bald nach des Sokrates Tode von dem damals dreißigjährigen Platon verfaßt sei, so wenig bedürfen Socher's Gründe, durch die er den Anschluß des Phädon an den Euthyphron, die Vertheidigungsrede und den Kriton als viertes Glied dieser apologetischen Tetralogie zu motiviren sucht, für den Kenner platonischer Art und Kunst einer Widerlegung. Denn daß nur unmittelbar nach jenem traurigen Ereigniß ein so ausführlicher Bericht von des Sokrates letzten Stunden mit so warmem, lebendigen Gefühl geschrieben werden konnte und daß viele Einzelnheiten desselben anderthalb Jahrzehnte später dem Leser uninteressant, ja unschicklich hätten erscheinen müssen, wird doch niemand annehmen, der den Phädon nicht für eine bloße Gelegenheitsschrift, sondern für ein Kunstwerk nimmt, dem die mimisch-scenische Ausstattung nicht fehlen durfte und der sich zugleich der Fülle einzelner Charakterzüge und Thatsachen erinnert, die in dem,

doch zwei und dreißig Jahre nach dem Siegsfeste des Agathon geschriebenen Gastmahl vorkommen. Wer aber dürfte wol bezweifeln, daß Platon auch noch im zwanzigsten Jahre nach dem Tode seines geliebten Lehrers sein Bild mit derselben Frische und Wärme, mit der er es im Herzen trug, habe darstellen können? Ganz vereinzelt steht andererseits die Ansicht von Weiße [78]), daß der Phädon, da der Inhalt desselben schon das zehnte Buch des Staates voraussetze, erst nach dem Staate geschrieben sein könne. Wenn irgend etwas in der Chronologie der platonischen Gespräche da, wo der Dialog selbst keine bestimmte Zeitangabe enthält, als feststehend anzunehmen ist, so ist es die von Schleiermacher, Stallbaum und K. F. Hermann angenommene Abfassung des Phädon nach dem Gastmahl und vor dem Philebos, sowie vor dem Staat und Timäos. Wie der Phädon sich als letztes Glied einer schönen Trilogie ergänzend und vollendend an den Phädros und das Gastmahl anschließt, und wie an verschiedenen Stellen unsers Gesprächs gleichsam die Keime des Staats und Timäos hervorbrechen, in einer Weise, daß diese beiden großen Dialoge, den Andeutungen und Ahnungen im Phädon gegenüber, die reifere und vollkommnere Darstellung und die Lösung mehrer hier noch ungelöster Aufgaben enthalten, ist im Laufe unserer Entwickelungen nachgewiesen worden. Wie aber der Philebos unmittelbar an die im Phädon gewonnenen Ergebnisse anknüpft und das Mittelglied zwischen diesem und dem Staate bildet, wird in der Einleitung zu jenem Dialoge gezeigt werden. Die große Verschiedenheit der Stimmung, welche, bei aller Verwandtschaft des Inhalts und der Darstellung, den Phädon vom Gastmahl trennt, könnte allerdings darauf hinführen, daß jener Dialog durch eine, an traurigen Erfahrungen reiche Zeit, die unsern Philosophen der dort vorherrschenden Lebensfreudigkeit entfremdete und mit ernsten Todesgedanken erfüllte, von diesem heitersten aller platonischen Gespräche getrennt sei. Da wir indessen von solchen Erfahrungen nichts wissen, — denn Schleiermacher's Vermuthung, daß die Erinnerung an die Todesgefahr, in welcher Platon auf seiner ersten sikelischen Reise schwebte [79]), dazu beigetragen habe, ihn in jene ernste Stimmung zu versetzen, erscheint eben so unnöthig als unhaltbar, da ja das Gastmahl jenen Er-

eignissen, auch wenn man die darüber umlaufenden Sagen als wahr annimmt, viel näher liegen würde — so werden wir um so mehr das künstlerische Genie Platon's anzuerkennen haben, der, wie er im Gastmahl den Sokrates in kräftigster Lebensfülle, hier aber im Angesichte des Todes zu schildern unternahm, so auch selbst bei der Abfassung beider Dialoge von ganz verschiedenen, der Verschiedenheit der dargestellten Situationen entsprechenden Seelenstimmungen beherrscht wurde.

Phädon, oder der sterbende Sokrates.

Phädon, Echekrates und einige andere Phliasier. In der Erzählung des Phädon als redend vorkommende Personen: Sokrates, Apollodóros, Simmias, Kebes, Kriton, ein Diener der Eilfmänner.

Echekrates. Warst du selbst, lieber Phädon, an jenem 1
Tage beim Sokrates, als er im Gefängnisse das Gift trank, 57
oder hörtest du einen Andern es erzählen?

Phädon. Ich war selbst dabei, lieber Echekrates.

Echekr. Welche Reden führte nun dieser Mann vor seinem Tode und wie starb er? Sehr gern möcht' ich es hören. Denn weder nimmt eben jetzt ein Bürger von Phlius[1]) Wohnung in Athen, noch ist seit geraumer Zeit ein Gastfreund von dorther gekommen, der uns etwas Bestimmtes darüber berichten konnte, außer daß er den Giftbecher leerte und starb; von dem Übrigen wußt' er nichts zu sagen.

Phädon. Demnach erfuhrt ihr nicht einmal, in welcher 58
Weise das gerichtliche Verfahren stattfand?

Echekr. Ja, das berichtete uns Jemand, und wir wunderten uns, daß er, nachdem es längst schon vorüber war, offenbar weit später starb. Woran lag Das also, lieber Phädon?

Phädon. Ein Zufall fügt' es bei ihm so. Denn zufällig war gerade am Tage vor seiner Verurtheilung das Hintertheil des Schiffes bekränzt worden, welches die Athener nach Delos senden.

Echekr. Was ist doch das für ein Schiff?

Phädon. Das ist das Schiff, in welchem, wie die Athener sagen, einst Theseus jene zweimal sieben nach Kreta führte, sie rettete und selbst Rettung fand.[2]) Damals gelobten sie also, wie man sagt, dem Apollon, ihm, wenn sie gerettet würden, in jedem Jahre einen Opferzug nach Delos zu veranstalten, den sie wirklich seit jener Zeit noch jetzt jährlich dem Gotte senden. Sobald sie nun diesen Festzug begonnen haben, besteht bei ihnen ein Gesetz, während dieser Zeit die Stadt rein zu erhalten und Keinem von Staates wegen den Tod zu geben, bevor das Schiff nach Delos und wieder hierher[3]) gelangte; darüber verstreicht bisweilen eine lange Zeit, wenn zufällig widrige Winde sie aufhalten. Als Beginn des Festzugs gilt aber, sobald der Priester des Apollon des Schiffes Hintertheil bekränzte; Das war aber gerade, wie gesagt, am Tage vor der Verurtheilung geschehen. So ward dem Sokrates eine lange Frist im Gefängniß zu Theil, von seiner Verurtheilung an bis zu seinem Tode.

2 Echekr. Was waren aber die Umstände seines Todes, lieber Phädon? Was wurde da gesprochen und was begab sich da, und welche Freunde des Mannes hatten bei ihm sich eingefunden? Oder gestattete die Obrigkeit keinen Besuch und beschloß er von seinen Freunden getrennt sein Leben?

Phädon. Keineswegs, sondern Manche, ja Viele waren zugegen.

Echekr. Das Alles laß dich, wenn du nicht gerade eine Abhaltung hast, bereit finden, uns auf das genaueste zu berichten.

Ph. Zeit wenigstens hab' ich und will es auch zu erzählen versuchen; denn des Sokrates zu gedenken, ob ich nun selbst von ihm spreche, oder einen Andern sprechen höre, bleibt mir immer das Allerangenehmste.

Echekr. Desselben Sinnes, lieber Phädon, werden gewiß auch deine Zuhörer sein. Versuche nur, so genau du es vermagst, Alles zu berichten.

Ph. Wohl hatte ich selber, indem ich dabei zugegen war, ein wundersames Gefühl; denn nicht Mitleid ergriff mich als Zeugen des Todes eines mir befreundeten Mannes; erschien mir doch der Mann in seinen Reden und seinem Wesen, indem er

so getrostes und edles Sinnes dahinschied, glücklich, lieber Echekrates, sodaß von ihm, selbst als er im Begriff war nach dem Hades hinabzugehen, mich bedünkte, das geschehe nicht ohne göttliche Fügung und er werde auch dort angelangt, wenn irgend sonst Einer je, sich wohl befinden. Deshalb ergriff mich 59
durchaus kein Gefühl des Mitleids, wie bei Jemandem, der einem Trauerfalle beiwohnt, wol sich's erwarten ließ, noch auch umgekehrt Freude, da wir doch, wie gewöhnlich, mit Philosophie uns beschäftigten — denn der Art waren unsere Gespräche —, sondern ich befand mich in einem ganz seltsamen Zustande und einer ungewohnten Mischung von Lust und Trauer, wenn ich bedachte, daß der Mann im Begriff sei, alsbald sein Leben zu enden. Und das war so ziemlich die Stimmung von uns Anwesenden insgesammt, indem wir bald lachten, bald weinten, vor Allen aber Einer von uns, Apollodoros[4]; denn du kennst ja wol den Mann und seine Weise.

Echekr. Wie sollt' ich denn nicht?

Ph. Dieser befand sich also durchaus in solcher Bewegung und ich selbst und die Andern fühlten uns dadurch erschüttert.

Echekr. Welche Freunde hatten denn gerade sich eingefunden, lieber Phädon?

Ph. Von den einheimischen war der erwähnte Apollodoros zugegen und Kritobúlos und dessen Vater Kriton, und außerdem Hermogenes und Epigenes und Äschines und Antisthenes. Auch Ktesippos, der Päanier, und Menexenos und noch einige andere Einheimische waren es; Platon aber war, glaub' ich, unwohl.

Echekr. Waren denn auch einige Auswärtige zugegen?

Ph. Ja, Simmias der Thebaner und Kebes und Phädondes, und aus Megara Eukleides und Terpsion.

Echekr. Doch wie? Hatten auch Aristippos und Kleombrotos sich eingefunden?

Ph. Diese fürwahr nicht. Es hieß, sie seien in Ägina.[5]

Echekr. War noch sonst Jemand zugegen?

Ph. Das waren, denk' ich, ungefähr Die, welche sich eingefunden hatten.

Echekr. Wie nun weiter? Wie lauteten denn, sagst du eure Gespräche?

3 Phädon. Ich will dir Alles vom Anbeginn an zu erzählen versuchen. Auch die vorhergegangenen Tage pflegten wir nämlich, ich und die Andern, zum Sokrates zu gehen, indem wir am frühen Morgen in dem Gerichtshofe, wo auch die Anklage stattfand, denn dieser war vom Gefängnisse nicht weit entfernt, uns versammelten. Nun warteten wir jedes Mal im Gespräch mit einander, bis das Gefängniß geöffnet wurde, denn Das geschah nicht allzu früh. Ward es dann geöffnet, dann traten wir zum Sokrates ein und brachten gewöhnlich den Tag mit ihm zu. Insbesondere hatten wir damals uns früher versammelt; denn als wir Tags zuvor am Abend aus dem Gefängnisse kamen [6]), erfuhren wir, das Schiff von Delos sei angelangt; darum verabredeten wir uns, möglichst früh an dem gewöhnlichen Orte uns einzufinden. So hatten wir uns eingefunden, und der Thürsteher, der uns zu öffnen pflegte, trat zu uns heraus und hieß uns warten und nicht eher eintreten, bis er selbst uns rufen würde; denn die Eilfmänner, sagte er, entfesseln den Sokrates und kündigen ihm an, daß er am heutigen Tage sterben muß. Nach kurzem Verweilen kam er nun wieder und forderte uns auf, einzutreten.

60 Bei unserm Eintritt fanden wir nun den Sokrates eben entfesselt [7]) und Xanthippen, du kennst sie ja [8]), die sein Knäbchen hielt und bei ihm saß. Als uns nun Xanthippe erblickte, jammerte sie auf und sagte ungefähr, in der Weise der Frauen: Ach, Sokrates, jetzt werden deine Freunde zum letzten Male dich begrüßen, und du sie. Und Sokrates blickte auf den Kriton: Lieber Kriton, sagte er, es bringe doch Jemand Diese nach Hause. Und einige von den Dienern des Kriton führten sie weg, indem sie aufschrie und sich zerschlug. Sokrates aber erhob sich auf seinem Lager zum Sitzen, zog das Schienbein zurück und rieb es mit der Hand. Welch' eine seltsame Erscheinung, ihr Männer, sagte er, indem er es rieb, ist, was die Menschen angenehm nennen; in wie wunderbarem Verhältnisse steht es von Natur zu Dem, was für das Entgegengesetzte gilt, dem Schmerzlichen, indem beide nicht zugleich bei dem Menschen sich einfinden mögen; strebt er aber dem Einen nach und erreicht es, so ist er fast immer genöthigt, auch das Andere mit hinzunehmen, als seien die beiden getheilten Empfindungen

an einem Ende verknüpft. Und ich denke, fuhr er fort, hätte Äsópos diese Bemerkung gemacht, hätt' er wol eine Fabel ersonnen, wie Gott die Feindseligen habe versöhnen wollen und da er es nicht vermocht, ihre Enden in Eines zusammengeknüpft habe, und deshalb folgt wol, wo das Eine eintritt, später auch das Andere nach. Das scheint auch mir jetzt zu begegnen; da vorher die Fessel am Schienbeine mir schmerzlich war, kommt doch nun offenbar das Angenehme hinterher.

Und Kebes nahm das Wort und sagte: Beim Zeus, lieber 4
Sokrates, sehr gut, daß du mich erinnerst. Denn über die Gedichte, die du verfertigt hast, indem du die Fabeln des Äsopos in Verse brachtest und den Anruf an den Apollon, befragten mich bereits so Andere, als neulich auch Euénos [9]), was dir eingefallen sei, nachdem du hierher kamst, Dieses zu dichten, während du vorher nie etwas dichtetest. Willst du mich nun in den Stand setzen, den Euénos zu bescheiden, wenn er mich wieder fragen sollte, ich weiß aber gewiß, daß er das thun wird, so sage mir, was ich erwidern soll.

Sag' ihm also, versetzte er, lieber Kebes, der Wahrheit gemäß, daß ich Das nicht dichtete, um gegen ihn und seine Gedichte in die Schranken zu treten; denn daß Das nicht leicht sei, wußt' ich; sondern um einen Versuch zu machen, was gewisse Traumgesichte zu bedeuten haben und einer heiligen Pflicht zu genügen, sollten sie etwa mir diese Musekunst zu üben gebieten. Diese waren nämlich etwa so beschaffen. Oft in meinem frühern Leben suchte derselbe Traum mich heim, indem er bald in dieser, bald in anderer Gestalt sich mir zeigte, aber Dasselbe mir anbefahl. O Sokrates, sagte er, betreibe und übe die Musenkunst. Und in früherer Zeit vermuthete ich, eben zu Dem,
womit ich mich zu beschäftigen pflegte, ermahne es mich und 61
rege noch dazu mich an; so wie man den im Laufe Begriffenen fortwährend zurufe, so rege auch mich das Traumgesicht noch zu Dem an, was mich schon beschäftige, indem die Philosophie die höchste Musenkunst sei und ich diese betreibe. Jetzt aber, da der Rechtshandel eingetreten war und das Fest des Gottes meinen Tod fortwährend verzögerte, bedünkte es mir Pflicht, sollte etwa der Traum mir wieder und wieder anbefehlen, diese im Volke sogenannte Musenkunst zu üben, ihm den Gehorsam

nicht zu verweigern, sondern zu dichten; denn es sei sicherer, nicht von hinnen zu gehen, bevor ich, dem Traume gehorsam, durch Verfertigung von Gedichten einem heiligen Gebote genügte. So besang ich denn zuerst den Gott, dem das gegenwärtige Opfer galt [10]). Nach dem Gotte aber, in Erwägung, daß der Dichter, will er diesen Namen verdienen, Fabeln dichten muß, nicht aber Reden, und daß ich selbst nicht fabelerfinderisch war; deshalb also brachte ich von den Fabeln des Äsopos, die ich kannte und die mir zu Gebote standen, diejenigen in Verse, die mir gerade zuerst sich darboten. [11])

5 Das, lieber Kebes, berichte dem Euénos und sag' ihm ein Lebewohl und er möge, wenn er weise sei, mir bald nachfolgen. Ich werde aber, scheint es, heute von hinnen gehen, denn die Athener gebieten es.

Und Simmias sagte: Zu was foderst du da den Euénos auf, lieber Sokrates? Ich bin oft mit dem Manne zusammengetroffen; nach Dem aber, wie ich ihn kennen lernte, wird er gutwillig nicht im Geringsten deinem Rathe sich fügen wollen.

Ei wie, sagte er, ist denn Euénos kein Philosoph?

Ich wenigstens halt' ihn dafür, sagte Simmias.

So wird also, versetzte er, sowol Euénos Das wollen, als Jeder, der in würdiger Weise an dieser Beschäftigung Theil nimmt. Doch wird er wol nicht selbst Hand an sich legen; denn Das, sagen sie, sei den göttlichen Gesetzen zuwider. Und indem er Das sagte, setzte er die Beine vom Bett auf die Erde und führte von nun an sitzend das Gespräch fort.

Kebes fragte aber weiter: Wie meinst du Das, lieber Sokrates, daß es den göttlichen Gesetzen zuwider sei, selbst Hand an sich zu legen, daß aber der Philosoph wol den Wunsch hege, dem Sterbenden nachzufolgen?

Ei wie, lieber Kebes, habt ihr, du und Simmias, nichts über dergleichen Dinge gehört, indem ihr des Umgangs des Philoláos [12]) genosset?

Nichts Bestimmtes wenigstens, lieber Sokrates.

Spreche doch fürwahr auch ich darüber nur vom Hörensagen. Was ich also zufällig gehört habe, Das hab' ich keinen Grund euch vorzuenthalten; denn es dürfte vielleicht Dem-

jenigen, der dorthin zu ziehen im Begriff ist, vor Allem geziemen, dem Umzuge dorthin genau nachzuforschen und seine Ahnungen auszusprechen, wie wir glauben, daß er beschaffen sei; denn was könnte man sonst wol in der Zeit bis zu Sonnenuntergange thun?

Aus welchem Grunde behaupten sie denn nun wol, daß es 6
den göttlichen Gesetzen zuwider sei, sich selbst zu tödten, lieber Sokrates? Denn auch ich habe bereits, wonach du jetzt doch fragtest, sowol vom Philolaos, als er bei uns sich aufhielt, als auch von einigen Andern gehört, das dürfe man nicht thun; doch etwas Einleuchtendes darüber hört' ich von Keinem je.

Aber du mußt dich darum bemühen, versetzte er; denn viel- 62
leicht dürftest du es hören. Es wird in der That dir vielleicht wundersam vorkommen, wenn Das unter Allem allein für den Menschen entschieden ist, und es nie, wie bei andern Dingen, sich fügt, daß nur bisweilen und für Einige es besser ist, todt zu sein, als zu leben. Da ihnen aber der Tod besser ist, als zu leben, so wird es dir wol wundersam vorkommen, daß eben den Menschen die göttlichen Gesetze nicht gestatten, solche Wohlthat sich selbst zu erzeigen, sondern sie erst eines fremden Wohlthäters gewärtig sein müssen.

Weet Gott, sagte Kebes, in seiner eigenen Mundart, mit einem sanften Lachen.

Freilich, fuhr Sokrates fort, dürft' es so widersinnig erscheinen; dennoch aber hat es vielleicht einigen Grund. Die den Eingeweihten darüber mitgetheilte Lehre freilich, daß wir Menschen in einer Art von Haft uns befinden und daß man daraus doch sich nicht befreien oder entweichen dürfe, erscheint mir als eine hohe und schwer zu begreifende; Das jedoch, lieber Kebes, scheint man mit Recht zu behaupten, daß es Götter gebe, die für uns Sorge tragen, und daß wir Menschen ein vorzügliches Eigenthum [13]) der Götter seien. Oder bist du nicht dieser Meinung?

Der bin ich meinerseits.

Würdest also, fuhr er fort, nicht auch du, wenn etwas dir Eigenthümliches, ohne deine Erklärung, daß du seinen Tod wollest, sich selber umbrächte, ihm zürnen und es, wenn irgend eine Strafe dir zu Gebote stände, bestrafen?

Allerdings, sagte er.

Insofern ist also die Behauptung vielleicht nicht widersinnig, man dürfe nicht eher sich selbst umbringen, bis die Gottheit, wie im gegenwärtigen Falle, die Nothwendigkeit dazu über uns verhängt.

7 Das scheint wenigstens ganz natürlich, sagte Kebes. Was du jedoch eben sagtest, die Philosophen würden leicht den Wunsch zu sterben hegen, Das, lieber Sokrates, hat den Anschein einer seltsamen Behauptung, wenn, was wir jetzt behaupteten, vernunftgemäß ist, daß es einen Gott gebe, der für uns Sorge trage, und daß wir dessen Eigenthum seien. Denn daß es die Verständigsten nicht verdrieße, aus dieser Obhut zu scheiden, in welcher Diejenigen, welche die besten Obwalter sind, Götter, über sie walten, das ist nicht vernünftig; denn ein Solcher glaubt nicht, er werde selbst, zur Freiheit gelangt, besser für sich selber sorgen; vielmehr könnte wol ein unverständiger Mensch Das glauben, man müsse dem Herrn entfliehen, und nicht erwägen, daß man dem guten nicht entfliehen, sondern möglichst bei ihm ausharren muß, darum würde seine Flucht eine thörichte sein; der Verständige aber möchte wol wünschen, stets bei Dem zu sein, der besser ist, als er selbst. Und so, lieber Sokrates, wäre fürwahr das Gegentheil von Dem, was jetzt behauptet wurde, das Natürliche: Den Verständigen kommt es zu, Verdruß zu empfinden, wenn sie sterben, den Unverständigen, darüber sich zu freuen.

63 Als nun Sokrates Das hörte, schien er mir über das eifrige Streben des Kebes sich zu freuen und sagte, indem er uns ansah: Daß doch Kebes immer Gründe aufspäht und Dem, was Einer sagt, nicht so leicht beistimmen mag!

Jetzt aber, lieber Sokrates, sagte Simmias, scheint wenigstens auch mir Kebes etwas für sich zu haben, denn in welcher Absicht sollten weise Männer Herren entfliehen wollen, die wirklich besser sind als sie, und gern sich von ihnen trennen? Die Rede des Kebes scheint mir aber gegen dich gerichtet, daß es dir so leicht wird, sowol von uns zu scheiden, als von Oberherren, die du selbst für gute erklärst, den Göttern.

Ihr habt recht, erwiderte er. Ihr meint nämlich, denk' ich, mir liege ob, mich dagegen, wie vor Gericht, zu vertheidigen.

Ja, allerdings, sagte Simmias.

Wohlan denn, sagte er, ich will mich gegen euch überzeu- 8
gender als gegen die Richter zu vertheidigen suchen. Denn, fuhr er fort, wenn ich, lieber Simmias und Kebes, nicht glaubte erstens zu andern weisen und gütigen Göttern zu kommen, und dann auch zu verstorbenen Menschen, besser als die hier lebenden, dann wär' es wol Unrecht, wenn ich über meinen Tod keinen Verdruß empfände. Nun aber seid überzeugt, daß ich zu wackern Männern zu kommen hoffe. Doch möcht' ich Das nicht mit voller Gewißheit behaupten; daß ich aber zu Göttern als sehr guten Herren kommen werde, möcht' ich irgend etwas mit Gewißheit behaupten, so ist's auch Das, deß seid gewiß; sodaß ich deshalb nicht, wie Andere, verdrießlich, sondern der frohen Hoffnung bin, auch den Abgeschiedenen werde Etwas und, wie ja auch die alte Sage lautet, weit Besseres den Guten als den Schlechten, zu Theil werden.

Doch wie, lieber Sokrates? sagte Simmias. Bist du gesonnen, von hinnen zu ziehen, indem du diese Ansicht für dich behältst, oder wolltest du sie wol auch uns mittheilen? Denn meinem Bedünken nach wäre das auch für uns ein Vortheil. Und zugleich wird darin deine Vertheidigung bestehen, wenn du uns von Dem, was du behauptest, überzeugst.

Versuchen will ich es wenigstens, versetzte er; doch zuerst wollen wir den Kriton da nicht unbeachtet lassen, was es ist, das er seit lange schon mir sagen zu wollen scheint.

Was sonst, lieber Sokrates, sagte Kriton, als daß Derjenige, der dir den Giftbecher reichen soll, seit lange schon begehrt, ich solle dir sagen, du müssest so wenig wie möglich sprechen; denn die Sprechenden, sagt er, erhitzen sich mehr, so etwas vertrage sich aber nicht mit dem Gifte; widriges Falles seien Diejenigen, welche so etwas thäten, genöthigt, den Gifttrank zwei-, ja dreimal zu nehmen.

Laß ihn reden, sagte Sokrates; er halte sich seinerseits nur bereit, mir ihn zwei-, ja dreimal zu reichen.

Das wußt' ich so ziemlich schon; aber schon lange liegt er mir in den Ohren.

Laß ihn reden, wiederholte er. Vielmehr will ich euch, als Richtern, nun Rechenschaft geben, wie ein Mann, der wirklich

sein Leben mit dem Streben nach Weisheit hinbrachte, ganz natürlich getrosten Muth hege, wenn er zu sterben im Begriff ist, und daß ihn die frohe Hoffnung erfülle, er werde dort, wenn er dahinschied, die größten Güter erlangen. Inwiefern nun das so sich verhalten dürfte, Das, lieber Simmias und Kebes, will ich nachzuweisen versuchen.

9 Es scheinen nämlich die übrigen Menschen nicht zu bemer-
64 ken, daß das Treiben Derjenigen, die sich eben in richtiger Weise mit Philosophie beschäftigen, „auf nichts Anderes gerichtet ist, als auf sterben und todt sein.“ [14]) Wenn das nun richtig ist, so wäre es doch thöricht, im ganzen Leben nach nichts Anderem, als danach zu streben, wenn es aber nun eintritt, über Das Verdruß zu empfinden, was man seit lange schon erstrebte und betrieb.

Und lachend sagte Simmias: Beim Zeus, lieber Sokrates, obgleich ich jetzt gar nicht zum Lachen gestimmt bin, hast du mich doch dazu gebracht. Denn ich denke, die Menge werde, wenn sie, was du eben sagtest, hört, glauben, das sei sehr richtig gegen die Weisheits-Jünger bemerkt, und eure Mitbürger [15]) werden uns wol gar sehr beistimmen, daß den Philosophen es in der That nach dem Tode gelüste, und daß es ihnen nicht entging, daß jene denselben zu erleiden verdienen.

Und sie möchten wol recht haben, lieber Simmias, das ausgenommen, daß es ihnen nicht entging. Entging es ihnen doch, inwiefern jenen nach dem Tode gelüste und inwiefern und welchen Tod die echten Philosophen verdienen. Denn [16]) wir wollen, fuhr er fort, um sie unbekümmert unter uns selbst die Sache besprechen; wir bezeichnen doch Etwas mit dem Namen: Tod?

Ei allerdings, nahm Simmias das Wort.

Doch wol nichts Anderes, als die Trennung der Seele vom Körper? Und daß das Todtsein darin bestehe, daß der Körper von der Seele getrennt, für sich allein, und die Seele vom Körper getrennt, für sich allein besteht? Der Tod ist doch nichts Anderes, als Das?

Nein, sondern Das, erwiderte er.

Erwäge doch, mein Guter, ob auch du derselben Meinung mit mir bist; denn so werden wir besser, was wir erforschen

wollen, einsehen. Erscheint es dir einem Philosophen angemessen, eifrig um dergleichen sogenannte Sinnengenüsse sich zu bemühen, wie Speise und Trank?

Nichts weniger als Das, lieber Sokrates.

Wie aber, um den Liebesgenuß?

Keineswegs.

Doch wie, scheint dir ein solcher Mann einen besondern Werth auf die andere Pflege des Körpers zu legen? Scheint er dir z. B. den Besitz von schönen Kleidern oder Schuhwerk und das übrige zum Schmucke des Körpers Gehörige werth oder gering zu achten, insofern man dergleichen nicht durchaus haben muß?

Mir wenigstens, versetzte er, scheint der wahre Philosoph Das gering zu achten.

Scheint dir also nicht, fuhr er fort, das Bestreben eines Solchen nicht auf den Körper zu gehen, sondern von diesem sich möglichst weit zu entfernen, und der Seele zugewendet?

So scheint es mir.

Zeigt es sich also nicht deutlich, daß der Philosoph zuvör-
derst in solchen Dingen vor allen andern Menschen seine Seele 65
von der Gemeinschaft mit dem Körper zu entbinden sucht?

Offenbar.

Und doch, lieber Simmias, bedünkt es wol den meisten Menschen, für Denjenigen, der an nichts von dergleichen Dingen Freude findet, noch Theil hat, habe das Leben keinen Werth, sondern, wen Sinnengenüsse, die vom Körper ausgehen, nicht reizen, der sei fast so gut wie todt.

Was du sagst, ist sehr wahr.

Doch was das Erlangen der Einsicht selbst anbetrifft, ist 10
dabei der Körper, wenn Jemand ihn bei der Nachforschung zu Hülfe nimmt, hinderlich oder nicht? Ich meine es etwa so: Hat wol Gesicht und Gehör etwas Untrügliches für die Menschen, oder wiederholen uns nicht in dergleichen Dingen selbst die Dichter fort und fort, daß wir nichts genau weder sehen noch hören? Sind jedoch von den sinnlichen Wahrnehmungen nicht einmal diese deutlich und genau, um wie viel weniger die andern; denn alle stehen doch diesen nach. Oder scheinen sie dir das nicht?

Ei gar sehr, sagte er.

Wann gelangt also die Seele zur Wahrheit? Denn wenn sie in Verbindung mit dem Körper etwas zu erforschen versucht, dann wird sie offenbar durch ihn getäuscht.

Du hast recht.

Wird ihr nun also nicht durch Nachdenken, wenn irgend sonst wie, etwas von Dem was da ist, klar?

Ja.

Sie denkt aber wol dann am besten nach, wenn von diesen nichts sie stört, weder Gesicht noch Gehör, weder ein Schmerz noch eine Lust, sondern wenn sie soviel wie möglich selbständig wird, indem sie vom Körper sich lossagt und, insoweit sie es vermag, ohne seine Theilnahme und außer Berührung mit ihm, dem wahrhaft Seienden nachstrebt.

So ist es.

Verachtet also nicht auch hierbei die Seele des Philosophen am meisten den Körper, sucht ihm zu entrinnen, und strebt für sich selbständig zu werden?

Offenbar.

Doch wie, lieber Simmias, steht es mit folgenden Dingen? Nennen wir etwas gerecht an sich, oder nicht?

Ei gewiß, beim Zeus, thun wir Das.

Auch etwas schön und gut?

Wie sollten wir nicht?

Sahst du nun wol je etwas der Art mit Augen?

Niemals, versetzte er.

Oder gelangtest du durch irgend eine andere Wahrnehmung des Körpers dazu? Ich spreche aber von dem Allen, der Größe, Gesundheit, Stärke, und von dem Wesen aller insgesammt, wie eben jedes derselben beschaffen ist. Wird das der Wahrheit Entsprechendste über dieselben vermittels des Körpers erkannt, oder verhält es sich so: daß, wer von uns sich am meisten und genauesten über jedes derselben, welches er zu erforschen sucht, nachzudenken bemüht, dieser wol der Erkenntniß eines jeden am nächsten kommen dürfte?

Ja, allerdings.

Würde nun nicht Derjenige Das am ungetrübtesten thun, welcher soviel wie möglich blos durch Nachdenken an das Ein-

zelne herantritt, und beim Nachdenken nicht das Gesicht zu 66
Hülfe nimmt, noch eine andere Sinneswahrnehmung bei der
Überlegung heranzieht, sondern indem er das reine Nachdenken
an und für sich anwendet, jedes Seienden rein und an und für
sich habhaft zu werden bemüht ist, und sich soviel wie möglich
von Augen und Ohren, ja, möcht' ich sagen, vom ganzen Kör-
per losmacht, der ihn, wenn er Theil nimmt, verwirrt und der
Seele nicht gestattet, Wahrheit und Einsicht zu gewinnen?
Ist er es nicht, der, wenn sonst Jemand, das Seiende er-
fassen wird?

Was du da sagst, versetzte Simmias, ist über alle Maßen
richtig, lieber Sokrates.

Ists also nicht nothwendig, fuhr er fort, daß aus diesem 11
Allen in den echten Philosophen etwa die Meinung sich erzeuge,
und daß sie ungefähr so zu einander sprechen: Nur ein schma-
ler Pfad, so zu sagen, scheint sich uns beim vernunftgemäßen
Forschen zu eröffnen, da wir, so lange wir den Körper haben
und unsere Seele mit einem solchen Unheil innig verbunden
ist, nimmer Dasjenige zur Genüge erlangen, was wir wünschen?
Das ist aber die Wahrheit, behaupten wir. Denn der Körper
macht uns in tausenderlei Weise zu schaffen vermöge der un-
entbehrlichen Nahrung; ferner verhindern uns manche Krank-
heiten, wenn sie uns überfallen, dem wirklich Seienden nachzu-
jagen; er erfüllt uns mit Neigungen und Begierden und Be-
sorgnissen und Trugbildern aller Art und vielen Possen. Sodaß,
wie man wol sagt, wirklich und in der That durch ihn uns
alle und jede Gedanken ausgehen.

Denn auch Kriege und Partheikämpfe und Schlachten schafft
uns nichts Anderes, als der Körper und unsere Begierden.
Entstehen uns doch alle Kriege um des Geldes Besitz; Geld
uns zu erwerben, werden wir aber durch den Körper genöthigt,
indem wir der Pflege desselben fröhnen. Und nun fehlt es uns,
aller dieser Ursachen wegen, an Zeit zum Streben nach Weis-
heit. Das Schlimmste von Allem aber ist, daß, wenn er uns
auch einige Muße läßt und wir zur Erforschung von irgend
etwas uns wenden, er uns bei unsern Untersuchungen immer
in die Quere kömmt und Unruhe, Verwirrung und Bestürzung
bereitet, sodaß er uns außer Stand setzt, das Wahre zu erkennen.

Vielmehr sind wir in der That überzeugt, daß, wenn wir in ungetrübter Reinheit etwas erkennen sollen, wir uns von ihm losmachen und die Dinge an sich, vermittels der Seele selbst, betrachten müssen, und daß uns Das, was wir begehren und zu lieben behaupten, die Erkenntniß, dann, wie es scheint und wie unsere Untersuchung ergibt, wenn wir todt sind, nicht aber im Leben zu Theil werden wird. Denn wenn es unmöglich ist, dem Körper vereint etwas in aller Lauterkeit zu erkennen, so tritt eines von beiden ein, entweder man kann nie zum Wissen gelangen, oder erst nach dem Tode; denn dann wird
67 die Seele für sich vom Körper geschieden sein, früher aber nicht. Und so lange wir leben, werden wir natürlich so dem Wissen am Nächsten kommen, wenn wir möglichst wenig mit dem Körper uns befassen und, wenn es nicht unumgänglich nöthig ist, keine Gemeinschaft mit ihm haben, noch mit seinem Wesen uns besudeln, sondern von ihm uns rein erhalten, bis die Gottheit selbst von ihm uns befreit. Und so werden wir geläutert und befreit von der Thorheit des Körpers, wahrscheinlich mit Ähnlichgesinnten zusammensein, und durch uns selbst Alles in seiner Lauterkeit erkennen; Das ist aber vielleicht das Wahre. Denn der göttlichen Ordnung dürfte es wol nicht gemäß sein, daß der Nichtreine mit dem Reinen sich beschäftige. Dergleichen Reden müssen, denk' ich, lieber Simmias, nothwendig die von der echten Wißbegier Ergriffenen unter sich führen und solche Meinung hegen. Oder scheint es dir nicht auch so?

Vor Allem, lieber Sokrates.

12 Wenn also, lieber Freund, fuhr Sokrates fort, Das richtig ist, so steht sehr zu hoffen, daß, wenn Einer dahin gelangte, wohin ich wandere, er dort, wenn irgendwo sonst, Das erlangen werde, um was wir im vergangenen Leben uns so sehr bemühten; sodaß der mir jetzt gebotene Umzug auch von einem Andern mit froher Hoffnung angetreten wird, der da glaubt, er habe eine gleichsam geläuterte Denkkraft sich erworben.

Ja allerdings, sagte Simmias.

Ergibt sich nun nicht Das als Läuterung, wovon wir längst schon sprachen, die möglichst strenge Trennung der Seele vom Körper und das Gewöhnen derselben aus dem Körper

von allen Seiten her sich in sich selbst zu sammeln und zu vereinen und möglichst, sowol in dem jetzigen als in dem zukünftigen Zustande, der Fesseln des Körpers gleichsam entbunden, in sich selbst heimisch zu sein?

Allerdings, sagte ee.

Wird nun nicht Das, die Entfesselung und Trennung der Seele vom Körper, Tod genannt?

Sonder Zweifel.

Aber sie zu entfesseln bestreben sich, wie wir behaupten, zumeist und allein die in richtiger Weise der Weisheit Nachstrebenden, und eben darin besteht die Aufgabe der Philosophen, in der Trennung und Entfesselung der Seele vom Körper. Oder nicht?

Offenbar.

Wäre es also, wie ich anfangs sagte, nicht lächerlich, wenn Jemand, der während er lebte, sein Leben so einrichtete, daß es dem Todtsein möglichst nahe kam, hernach, wenn das wirklich ihn bedrohte, darüber verdrießlich würde? Wäre Das nicht lächerlich?

Wie sollt' es nicht?

In der That also, lieber Simmias, bereiten die der Weisheit in rechter Weise Nachstrebenden sich auf das Sterben vor, und ihnen ist unter allen Menschen am wenigsten das Todtsein etwas Schreckliches. Das magst du aber daraus schließen. Wenn sie nämlich in jeder Hinsicht mit dem Körper verfeindet sind und die Seele an und für sich zu haben wünschen, wäre es nicht große Unvernunft, wollten sie Das, wenn es eintritt, fürchten und sich verdrießen lassen; wollten sie nicht freudig dahin ziehen, wohin gelangt sie Das zu erlangen hoffen, wonach
sie ihr Leben hindurch trachteten — sie trachteten aber nach 68
Einsicht — und von der Verbindung mit Dem befreit sich sehen, dem sie verfeindet waren? Oder sollte demnach Jemand, während doch Viele, durch den Tod sterblicher Lieblinge oder ihrer Frauen oder Kinder beraubt, freiwillig, von der Hoffnung geleitet diese wieder zu sehen und dort mit den Gegenständen ihrer Sehnsucht zusammen zu sein, nach dem Hades hinabzugehen sich entschlossen; sollte Jemand, der wirklich nach Einsicht trachtet und zuversichtlich eben diese Hoffnung hegt, daß er

nirgend anderwärts in einer der Rede werthen Weise zu ihr gelangen werde, als im Hades, es sich verdrießen lassen, zu sterben, und nicht freudig dorthin ziehen? Man sollt' es meinen, Lieber, wenn er in der That ein Weisheitsfreund ist. Denn er wird sehr lebhaft die Überzeugung hegen, daß er nirgend anderwärts zu ungetrübter Einsicht gelangen werde, als dort. Wenn Das aber so wie ich eben sagte sich verhält, wäre es wol nicht große Unvernunft, wenn so Einer den Tod fürchten wollte?

13 Ja, beim Zeus, eine große, erwiderte er.

Ist's dir nun nicht, sagte er, ein genügender Beweis, daß ein Mann, den du, wenn er sterben soll, darüber verdrießlich siehst, nicht ein Weisheits- sondern ein Leibesfreund sei? Derselbe ist wol auch ein Freund von Geld und Ehrenstellen, sei es des Einen von ihnen, oder auch beider.

Allerdings verhält es sich so, wie du sagst.

Kommt nun nicht auch, lieber Simmias, Das, was man Tapferkeit nennt, jenen so Gesinnten vornehmlich zu?

Durchaus wol.

Auch die Besonnenheit also, welche selbst die große Menge Besonnenheit nennt, von den Begierden sich nicht hinreißen, sondern gegen sie gleichgültig und sittsam zu sein, kömmt sie nicht Denen allein zu, welche vor Allem den Körper nicht beachten und dem Streben nach Weisheit ihr Leben widmen?

Nothwendig.

Denn willst du, fuhr er fort, die Tapferkeit und Besonnenheit anderer Menschen betrachten, so wird sie dir seltsam erscheinen.

Wie denn so, lieber Sokrates?

Du weist doch, daß alle Andern den Tod zu den großen Übeln zählen?

Ei ja wohl.

Setzen sich also nicht die Tapfern unter ihnen dem Tode aus Furcht vor größern Übeln aus, wenn sie sich ihm aussetzen?

So ists.

Aus Furcht und Besorgniß sind also alle mit Ausnahme der Philosophen tapfer. Seltsam ist es jedoch fürwahr, daß Jemand aus Furcht und Verzagtheit tapfer sei.

Allerdings wol.

Wie aber, geht es den Wohlgesitteten unter ihnen nicht gerade ebenso? Eine gewisse Zügellosigkeit macht sie besonnen. Obschon wir Das wol für unmöglich erklären, begegnet ihnen doch etwas dem Ähnliches bei dieser behaglichen Besonnenheit; indem sie nämlich gewisse Sinnengenüsse einzubüßen besorgen und ihrer begehren, enthalten sie sich, von diesem beherrscht, anderer. Obgleich sie von Sinnengenüssen sich beherrschen zu 69
lassen Zügellosigkeit nennen, begegnet es ihnen doch, den Reizungen der Sinne erliegend, andere Reizungen derselben zu bewältigen. Das kömmt aber auf Das, was eben gesagt wurde, hinaus, daß gewissermaßen eine Art von Zügellosigkeit sie besonnen machte.

So scheint es freilich.

Daß nur Das, mein trefflicher Simmias, nicht etwa nicht der rechte Tauschhandel in Bezug auf die Tugend ist, Sinnengenüsse für Sinnengenüsse, Schmerzliches für Schmerzliches, Befürchtung für Befürchtung und Größeres für Kleineres, wie Geldstücke, einzutauschen, sondern daß nur Das die rechte Münze ist, für die man das Alles einzutauschen hat, Einsicht, und daß für sie und mit ihr verbunden in der That Alles käuflich und verkäuflich ist, so Tapferkeit, wie Besonnenheit und Gerechtigkeit, und daß überhaupt die wahre Tugend mit Einsicht verbunden ist, ob nun Sinnengenüsse und Befürchtungen und alles Andere davon oder dazu kommen, daß aber eine Tugend, die, der Einsicht entbehrend, das Eine für das Andere eintauscht, ein Schattenbild ist, von niedriger Sinnesart zeugend und nichts Gesundes, noch Wahres enthaltend, der wahre (Tauschhandel) aber in der That in einer Läuterung von diesem Allen besteht und die Besonnenheit und die Gerechtigkeit und die Tapferkeit, ja die Einsicht selbst ein Reinigungsmittel ist. Ja selbst jene Männer, welche den Geheimdienst uns einrichteten, scheinen gar nicht zu verachten, sondern in der That vorlängst schon darauf hinzudeuten, daß Derjenige, welcher durch Weihungen ungeläutert nach dem Hades hinabkommt, im Unflath liegen, der Geläuterte und Eingeweihte dagegen, gelangt er dorthin, bei den Göttern hausen wird. Denn es gibt, sagen die der Weihungen Kundigen, der Thyrsosträger viele, der vollständig

Eingeweihten aber nur wenige; das sind aber, meiner Meinung nach, keine Andern, als die, welche der Weisheit auf die rechte Weise nachstrebten. [17]) Ihnen mich beizugesellen, unterließ auch ich nichts im Leben, sondern strebte eifrig in aller Weise danach. Ob meine Bemühung die rechte war und ob ich etwas erreichte, Das werden wir, kommen wir dorthin, so Gott will, genau erfahren; in kurzer Frist, wie mich bedünkt.

Das also, lieber Simmias und Kebes, ist meine Vertheidigung, daß ich mit Fug es mir nicht zu Herzen nehme, noch mit Verdruß euch und meine Gebieter hier oben verlasse, in der Meinung, daß ich dort nicht minder gute Gebieter sowie Freunde finden werde; die Menge aber gibt Dem keinen Glauben. Sprach ich also in dieser Vertheidigung überzeugender zu euch, als zu den athenischen Richtern, dann dürfte sie wol mir gelungen sein.

---

14 Als Sokrates Das gesagt hatte, nahm Kebes das Wort.
Lieber Sokrates, sagte er, das Übrige scheint mir wohl gespro-
70 chen; in Betreff der Seele aber erregt es den Menschen großes Bedenken, sie möge, sobald sie sich vom Körper trennte, fürderhin nirgends sein, sondern an dem Tage, an welchem der Mensch sterbe, untergehen und vernichtet werden; sie möge, sogleich nach ihrer Trennung und ihrem Austritt aus dem Körper, wie ein Hauch oder Rauch verfliegen und hinfort aufhören irgendwo zu sein. Wäre sie jedoch irgendwo selbständig in sich selbst vereint und von den Übeln befreit, die du jetzt aufzähltest, dann dürften wir wol getrost die schöne Hoffnung hegen, lieber Sokrates, daß Das wahr sei, was du sagst. Doch bedarf es vielleicht noch mancher Trostgründe und Beweise, daß die Seele nach dem Tode des Menschen fortbesteht und Kraft und Einsicht besitzt.

Du hast recht, lieber Kebes, sagte Sokrates. Aber was fangen wir doch an? Wünschest du, daß wir eben darüber uns unterreden, ob es wahrscheinlich sei oder nicht, daß Das sich so verhalte?

Gern fürwahr, erwiderte Kebes, möcht' ich meinerseits deine Meinung darüber hören.

Wenigstens denk' ich nicht, sagte er, Sokrates nämlich, daß es wol Jemand, der Das mit anhörte, und sollt' es ein Lustspielschreiber sein [18]), sagen wird, ich treibe leeres Geschwätz und spreche über ungehörige Dinge. Meint ihr also, so müssen wir es in Untersuchung ziehen.

Erwägen wir es aber etwa in folgender Weise, ob wol 15
die Seelen der verstorbenen Menschen im Hades sich befinden, oder nicht. Es herrscht also eine alte Sage, die uns erinnerlich ist, daß sie von hierher dorthin kamen, und daß sie wieder hierher zurückkehren, und aus denen der Verstorbenen hervorgehen. Und wenn Das so sich verhält, daß aus den Verstorbenen die Lebenden wieder entstehen, wie könnt' es wol anders sein, als daß unsere Seelen dort sich befinden? Denn ohne zu sein könnten sie wol nicht wieder geboren werden, und es wäre ein ausreichender Beweis, daß Das sich so verhalte, wenn es wirklich offenbar würde, daß die Lebenden nirgend anderswoher entständen, als aus den Verstorbenen. Ist Das aber nicht der Fall, dann möcht' es wol eines andern Beweises bedürfen.

Allerdings, sagte Kebes.

Erwäge Das nun, fuhr er fort, willst du es leichter begreifen, nicht blos in Bezug auf Menschen, sondern wir wollen es auch in Bezug anf alle lebende Geschöpfe und Gewächse betrachten und überhaupt auf Alles, bei welchem ein Entstehen stattfindet, ob Alles daher und nicht anderswoher entsteht, als das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten, wo so etwas stattfindet, wie z. B. das Schöne etwa dem Häßlichen und das Gerechte dem Ungerechten entgegengesetzt ist, und tausenderlei Anderes sich ebenso verhält. Das laß uns also erwägen, ob es nothwendig ist, daß diejenigen Dinge, die ein Entgegengesetztes haben, nirgend anderswoher entstehen, als aus dem ihnen Entgegengesetzten. Als wenn etwas größer wird, ist es da nicht nothwendig, daß es aus dem vorher Kleineren nachher größer werde?

Ja.

Wird es nicht, auch wenn es kleiner wird, aus dem vorher 71
Größeren später kleiner werden?

So ist es, sagte er.

Und gewiß wird doch aus dem Stärkern das Schwächere und aus dem Langsamen das Schnellere?

Allerdings.

Und wie? Wenn etwas schlechter wird, nicht aus dem Bessern, und wenn gerechter, aus dem Ungerechtern?

Wie sollt' es nicht?

Leuchtet uns also Das nicht zur Genüge ein, daß so Alles entsteht, das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzen?

Allerdings.

Wie ferner? Findet bei ihnen auch etwas der Art statt, wie ein doppeltes Entstehen zwischen je zwei Entgegengesetzten, da deren zwei sind, dieses aus jenem, und wiederum jenes aus diesem? Denn zwischen dem Größer- und Kleinersein einer Sache findet eine Zu- und Abnahme statt, und so sagen wir, sie nehme zu und sie nehme ab.

Ja.

Muß es sich nicht nothwendig auch mit dem Absondern und Vermischen, dem Erkalten und Erwarmen und mit Allem, wenn wir bisweilen auch keine Ausdrücke dafür haben, doch allerwärts, der Sache nach wenigstens, ebenso verhalten, daß sie wechselseitig aus einander entstehen, und daß ein Entstehen das Einem aus dem Andern stattfinde?

Allerdings.

16 Wie also? Steht etwas dem Leben entgegen, wie das Schlafen dem Wachen?

Ja, allerdings.

Was?

Das Todtsein.

Entstehen nun nicht diese beiden wechselseitig aus einander, wenn sie entgegengesetzt sind, und liegt nicht zwischen ihnen, da es zwei sind, ein doppeltes Entstehen?

Wie sollt' es nicht?

Ich will dir nun, fuhr Sokrates fort, das eine der beiden Verbundenen angeben, deren ich gedachte, es selbst und sein Entstehen, du aber nenne mir das andere. Ich meine das Schlafen und das Wachen und daß aus dem Schlafen das Wachen entstehe und aus dem Wachen das Schlafen, und daß das Entstehen dieser beiden, des einen das Einschlafen, des

andern das Erwachen sei. Erklärt' ich mich dir deutlich genug, oder nicht?

Ei ja wohl.

Gib doch auch du mir es so vom Leben und Tode an. Behauptest du nicht, das Leben sei dem Todtsein entgegengesetzt?

Ja. Das behaupt' ich.

Und daß sie wechselseitig aus einander entstehen?

Ja.

Was ist nun Das aus dem Lebenden Entstehende?

Das Todte.

Was aber, fragte er weiter, das aus dem Todten?

Nothwendig muß man zugeben, das Lebende.

So entstehen also, lieber Kebes, aus den Todten das Lebende und die Lebenden?

Offenbar.

Demnach befinden sich also unsere Seelen im Hades.

Natürlich.

Ist nun nicht von den beiden hierher gehörigen Entstehungen die eine einleuchtend? Denn gewiß ist das Sterben einleuchtend. Oder nicht?

Ei ja wohl.

Was fangen wir also an, wollen wir dagegen nicht auch die entgegengesetzte Entstehung zugeben, sondern soll hier die Natur uns für lahm gelten? Oder müssen wir nothwendig eine dem Sterben entgegengesetzte Entstehung zugeben?

Durchaus wol.

Welche denn?

Das Wiederaufleben.

Dürfte nun also nicht, wenn das Wiederaufleben stattfindet, das Wiederaufleben eine Entstehung der Lebenden aus den Todten sein?

Allerdings.

Demnach kommen wir auch in dieser Weise darüber über- 72
ein, daß die Lebenden ebensowol aus den Verstorbenen entstanden, wie die Verstorbenen aus den Lebenden. Ist das aber der Fall, dann erschien es uns [18b]) als ein hinreichender Beweis, daß sich die Seelen der Verstorbenen irgendwo befinden, von wannen sie wieder in das Leben treten.

Nach dem Zugegebenen, lieber Sokrates, scheint es mir nothwendig sich so zu verhalten.

17 Siehe also, lieber Kebes, fuhr er fort, daß wir, meinem Bedünken nach, gar nicht mit Unrecht darüber übereingekommen sind. Denn wenn nicht das Entstehen des Einen, gleichsam einen Kreislauf beschreibend, dem des Andern entspräche, sondern das Entstehen ein geradausgehendes des Einen aus dem Entgegengesetzten wäre und nicht wieder nach dem Andern umlenkte und eine Beugung machte, weißt du wol, daß zuletzt Alles wol dieselbe Gestalt bekommen, dasselbe Loos erfahren und zu entstehen aufhören würde?

Wie meinst du?

Was ich meine, erwiderte er, ist nicht schwer zu begreifen; sondern wie wenn das Einschlafen zwar stattfände, das aus dem Schlafen aber entstehende Erwachen ihm nicht entspräche, weißt du wol, daß dann Alles den Endymion [19]) zu einer abgeschmackten Fabel machen und es in keiner Weise auffallen würde, weil es allem Andern ebenso ergangen wäre wie ihm, daß es schlief? Auch wenn Alles sich vermischte, nicht aber sonderte, dann würde es bald zur Annahme des Anaxagoras gekommen sein, alle Dinge seien ungesondert. Wär' es nun nicht, mein geliebter Kebes, ebenso, wenn Alles stürbe, was da des Lebens theilhaftig ist, das Todte aber, nachdem es dahinstarb, in diesem Zustande verharrte und nicht wieder auflebte, durchaus nothwendig, daß zuletzt Alles todt wäre und nichts lebte? Denn wenn das Lebende aus dem Andern hervorginge, das Lebende aber dahinstürbe, wie anders könnt' es kommen, als daß der Tod Alles dahinraffte?

Durchaus nicht anders, lieber Sokrates, sagte Kebes; was du sagst, scheint mir vielmehr ganz richtig.

Verhält es sich doch, lieber Kebes, am allerwahrscheinlichsten so, und wir geben Das von keiner Täuschung befangen zu; es findet vielmehr das Wiederaufleben statt, und das Entstehen der Lebenden aus den Todten, und das Fortbestehen der Seelen der Verstorbenen, und daß sich die guten besser und die schlechten schlechter befinden.

Und gewiß, nahm Kebes das Wort, auch nach jener Be- 18
hauptung, wenn sie richtig ist, die du, lieber Sokrates, oft auf-
zustellen pflegtest, daß unser Erlernen nichts anderes, als ein
Sicherinnern ist, auch jener zufolge ist es nothwendig, daß wir
in irgend einer frühern Zeit Das gelernt haben, dessen wir
jetzt uns erinnern. Das ist aber unmöglich, wenn nicht unsere
Seele sich irgendwo befand, bevor sie in diese menschliche Ge- 73
stalt kam; sodaß auch sonach die Seele etwas Unsterbliches zu
sein scheint.

Aber, lieber Kebes, nahm Simmias das Wort, welches sind denn die Beweise dafür? Rufe sie mir in das Gedächtniß zurück; denn sie sind mir im Augenblicke nicht recht erinnerlich.

Vermittelst Eines sehr schönen Beweises, sagte Kebes, daß die Menschen auf vorgelegte Fragen, wenn sie Jemand richtig stellt, von selbst Alles sagen, wie es sich verhält; wenn aber nicht ein Wissen und eine richtige Einsicht ihnen inwohnte, wären sie wol nicht Das zu thun im Stande. Wenn ferner Jemand sie zu geometrischen Zeichnungen, oder etwas dergleichen hinführt, dann weist er ganz deutlich nach, daß Das sich so verhält. [20])

Bist du aber, lieber Simmias, sagte Sokrates, nicht auf diese Weise zu überzeugen, so bedenke, ob du uns beistimmst, wenn du etwa in folgender es betrachtest. Denn du kannst dich doch nicht überzeugen, inwiefern Das, was man Erlernen nennt, ein Erinnern ist?

Das kann ich wol, sagte er, Simmias nämlich, aber ich möchte eben Das, wovon die Rede ist, erfahren, daran erinnert werden, und beinahe wird es mir bereits durch Das, was Kebes nachzuweisen versuchte, erinnerlich und ich glaube es, nichts desto weniger möcht' ich jetzt hören, auf welche Weise du es nachzuweisen versuchest.

Ich so, erwiderte Sokrates. Wir räumen doch gewiß ein, wenn Jemand an etwas sich erinnert, mußte er vorher einmal es wissen?

Allerdings.

Räumen wir nun nicht auch ein, daß wenn ein Wissen auf diese Weise uns zu Theil wird, dieses eine Rückerinnerung sei?

Ich meine aber etwa auf folgende Weise: Wenn Jemand, der zuvor etwas sah, oder hörte, oder in irgend einer andern Weise wahrnahm, nicht blos Das erkannte, sondern auch an etwas Anderes dabei dachte, dessen Kenntniß nicht dieselbe, sondern eine verschiedene ist, sagen wir da nicht mit Recht, daß er Dessen, an das er dachte, sich erinnerte?

Wie meinst du?

Etwa so: Die Kenntniß eines Menschen und einer Leier ist doch wol etwas Verschiedenes?

Wie sollte sie nicht?

Weißt du nun nicht, daß den Liebhabern, wenn sie eine Leier, oder einen Mantel oder sonst etwas, dessen sich ihre Lieblinge zu bedienen pflegen, erblickten, das widerfahre, daß sie die Leier erkannten und als Vorstellung das Bild des Knaben erfaßten, dem die Leier gehörte? Das ist aber eine Rückerinnerung; so wie oft Jemand, indem er den Simmias erblickte, des Kebes sich erinnerte, und wie tausenderlei ähnliche Fälle eintreten dürften.

Gewiß, beim Zeus, tausenderlei, sagte Simmias.

Ist nun nicht also Das eine Rückerinnerung, vorzüglich wenn es ihm bei Dingen widerfährt, die er, durch die Länge der Zeit und weil er nicht daran dachte, bereits vergessen hatte?

Gewiß, allerdings.

Wie weiter, fuhr er fort, kann man sich, indem man ein gemaltes Pferd oder eine gemalte Leier erblickte, eines Menschen, und wenn man den Simmias gemalt sah, des Kebes erinnern?

Ja wohl.

74 Nicht auch, wenn man den Simmias gemalt sah, des Simmias selbst?

Gewiß kann man Das.

19 Folgt nun nicht in Bezug auf das Alles, daß eine Rückerinnerung vermittels des Ähnlichen, und auch vermittels des Unähnlichen stattfinde?

Das folgt.

Wenn sich aber Jemand vermittels des Ähnlichen an etwas erinnert, muß es ihm nicht nothwendig noch dazu begegnen, daß er bedenkt, ob demselben in Bezug auf die Ähnlichkeit mit jenem, dessen er sich erinnerte, etwas fehlt oder nicht?

Nothwendig.

Erwäge aber, ob Das sich folgendergestalt verhält, fuhr er fort. Wir behaupten doch wol, daß es ein Gleiches gebe, ich meine nicht ein Stück Holz dem andern, oder ein Stein dem Steine, oder sonst etwas Anderes der Art, sondern neben diesen Allen etwas Anderes, das Gleiche an sich. Behaupten wir, daß es Das gebe, oder nicht?

Gewiß, wir behaupten es, beim Zeus, ganz entschieden, sagte Simmias.

Wissen wir auch, wie es beschaffen ist?

Ja wohl, erwiderte er.

Woher nahmen wir die Kenntniß desselben? Doch nicht von den Dingen, die wir jetzt erwähnten? Bildeten wir uns, indem wir gleiche Holzstücke, Steine und Anderes sahen, daraus die Vorstellung von jenem, das etwas von ihnen Verschiedenes ist? Oder erscheint es dir nicht als etwas Verschiedenes? Erwäg' es auch in folgender Weise. Erscheinen nicht bisweilen gleiche Steine und Holzstücke bald, während sie dieselben bleiben, als gleich, bald aber nicht?

Ja, allerdings.

Wie weiter? Tritt der Fall ein, daß das Gleiche an sich dir ungleich erschien, oder die Gleichheit als Ungleichheit?

Nimmermehr, lieber Sokrates.

Demnach sind, fuhr er fort, diese gleichen Dinge und das Gleiche an sich nicht Dasselbe.

Als solches erscheinen sie mir keineswegs, lieber Sokrates.

Gewiß aber hast du aus diesen gleichen Dingen, die von jenem Gleichen verschieden sind, dennoch die Kenntniß desselben dir abgeleitet und erlangt?

Du hast sehr recht, entgegnete er.

Das ihnen, nicht wahr, ähnlich oder unähnlich ist?

Allerdings.

Das macht aber, fuhr er fort, keinen Unterschied. Wenn du also, etwas Anderes erblickend, aus dieser Gesichtswahrnehmung eine andere Vorstellung dir bildetest, ob nun eine ähnliche oder unähnliche, so würde Das nothwendig eine Rückerinnerung sein.

Ja, ganz gewiß.

Wie steht es aber damit? sagte er; geht es uns etwa mit den Holzstücken und den gleichen Dingen, von denen wir jetzt sprachen, auf ähnliche Weise? Erscheinen sie uns etwa so gleich, wie das Gleiche an sich? Oder fehlt ihnen etwas daran, insofern sie nicht so wie das Gleiche beschaffen sind, oder nichts?

Und zwar sehr viel, versetzte er.

Geben wir also nicht zu, daß, wenn Jemand, indem er etwas erblickt, dabei denkt: Das, was ich jetzt erblicke, macht Anspruch so beschaffen zu sein, wie etwas Anderes des (wahrhaft) Seienden, es steht ihm aber nach und vermag nicht so wie jenes beschaffen zu sein, sondern ist mangelhafter; ist es wol nicht nothwendig, daß, wer so etwas denkt, Dasjenige vorher kannte, wovon er sagt, daß dieses ihm zwar gleiche, aber nachstehe?

Nothwendig.

Wie also? Erfahren auch wir Ähnliches, in Bezug auf gleiche Dinge und das Gleiche an sich, oder nicht?

Durchaus.

Demnach ist es nothwendig, daß wir das Gleiche vor je-
75 ner Zeit kannten, wo wir zuerst, beim Anblick gleicher Dinge, den Gedanken faßten, diese alle streben so wie das Gleiche beschaffen zu sein, stehen ihm aber nach.

So ists.

Aber gewiß, geben wir auch zu, daß wir nicht auf anderm Wege auf den Gedanken kamen oder darauf kommen konnten, als vermittels des Sehens, oder Betastens oder irgend einer andern sinnlichen Wahrnehmung; denn dieses Alles gilt mir für Dasselbe.

Freilich ist es Das, lieber Sokrates, in Bezug auf Das, was deine Rede nachweisen will.

Vermittels der sinnlichen Wahrnehmungen aber muß man erkennen, daß alles in den sinnlichen Wahrnehmungen Begriffene jenem nachstrebt, dem was das Gleiche ist, ihm aber nachsteht. Oder wie erklären wir uns?

In dieser Weise.

Bevor wir also begannen zu sehen, zu hören und sonst sinnlich wahrzunehmen, mußten wir irgendwoher die Kenntniß,

was das Gleiche an sich ist, erlangt haben, wenn wir das durch Sinneswahrnehmungen als gleich Erkannte auf Jenes zurückführen sollten, weil Alles der Art so wie Jenes zu sein strebt, aber mangelhafter ist.

Das folgt nothwendig aus dem bereits Gesagten, lieber Sokrates.

Also gleich nach der Geburt sahen und hörten wir und hatten die andern Sinneswahrnehmungen?

Allerdings.

Mußten wir aber nicht, unserer Behauptung nach, vorher die Kenntniß des Gleichen erlangt haben?

Ja.

Natürlich mußten wir also nothwendig dieselbe erlangt haben, bevor wir geboren wurden.

Natürlich.

Kannten wir nun nicht, wenn wir sie vor unserer Geburt 20
erlangten und mit ihr geboren wurden, sowol vor unserer Geburt, als sogleich nach derselben, nicht nur das Gleiche und das Größere und das Kleinere, sondern auch alles Andere der Art? Denn wie von dem Gleichen, nicht minder sprechen wir zugleich von dem Schönen an sich und dem Guten an sich, und dem Gerechten und Gottseligen, und wie ich sage von allem von uns sowol in den Fragen, die wir stellten, als in den Antworten, die wir gaben, mit dem Ausdruck: was dă ist, Bezeichneten; sodaß wir nothwendig die Kenntniß von diesem Allen insgesammt vor der Geburt erlangt haben müssen.

So ist's.

Und wenn wir nach Erlangung einer Kenntniß nicht immer wieder sie vergaßen, müssen wir in ihrem fortwährenden Besitze geboren werden und das Leben hindurch in ihrem fortwährenden Besitze bleiben. Denn der Besitz einer erlangten Kenntniß besteht doch in dem Festhalten und Nichtwiedereinbüßen derselben? Oder nennen wir nicht das Einbüßen einer erlangten Kenntniß Vergessen?

Ja, ganz gewiß, lieber Sokrates.

Wenn wir aber, denk' ich, nachdem wir sie vor unserer Geburt erlangten und bei unserer Geburt einbüßten, später, vermittels der darauf bezüglichen Wahrnehmungen, jene Er-

kenntnisse, die wir früher schon einmal besaßen, wiedererlangen, wäre dann wol nicht Das, was wir Erlernen nennen, das Wiedererlangen einer uns angehörigen Kenntniß? Und werden wir wol nicht uns richtig ausdrücken, wenn wir Das ein Wiedererinnern nennen?

Allerdings.

76 Denn Das ergab sich doch als möglich, daß man bei einer Wahrnehmung durch Sehen, Hören oder irgend einen andern Sinneneindruck an etwas davon Verschiedenes, was in Vergessenheit gerathen war, dachte, welches jenem als unähnlich oder ähnlich nahe kam. Sodaß, wie ich sage, der eine von den beiden Fällen stattfindet: Entweder wir wurden mit diesem Wissen geboren und besitzen es Alle das Leben hindurch; oder Diejenigen, von denen wir behaupten, sie erlernen es, thun später weiter nichts, als sie erinnern sich dessen und das Erlernen dürfte wol eine Rückerinnerung sein.

Ja, so verhält es sich allerdings, lieber Sokrates.

21 Was ziehst du also vor, lieber Simmias? Daß wir mit einem Wissen geboren werden, oder daß wir später an Das uns erinnern, dessen Kenntniß wir früher erlangt hatten?

Im Augenblick vermag ich mich nicht zu entscheiden, lieber Sokrates.

Doch wie? Vermagst du über Folgendes dich zu entscheiden und was meinst du dazu? Dürfte wol Jemand, der etwas weiß, von Dem, was er weiß, Rechenschaft zu geben im Stande sein, oder nicht?

Das ist durchaus nothwendig, lieber Sokrates.

Scheinen dir denn auch Alle über Das, was wir eben besprachen, Rechenschaft geben zu können?

Fürwahr, Das wünscht' ich wohl, antwortete Simmias; weit eher besorg' ich jedoch, daß morgen um diese Stunde kein Mensch mehr im Stande sein wird, Das auf eine würdige Weise zu thun.

Demnach scheinen dir, lieber Simmias, nicht Alle es zu wissen?

Keineswegs.

Sie erinnern sich also an Das, was sie dereinst erlernten?

Nothwendig.

Wann erlangten unsere Seelen die Kenntniß desselben? Doch gewiß nicht, seit wir Menschen sind.

Gewiß nicht.

Also früher?

Ja.

Demnach, lieber Simmias, waren auch unsere Seelen früher, ehe sie in menschlicher Gestalt erschienen, ohne Körper, und besaßen Einsicht.

Wenn wir nicht etwa zugleich mit der Geburt sie erlangten, lieber Sokrates; denn diese Zeit bleibt noch übrig.

Mag sein, lieber Freund, in welcher andern Zeit büßten wir sie aber ein! Denn im Besitze derselben wurden wir nicht geboren, wie wir eben einräumten. Oder büßten wir sie zur selben Zeit ein, zu der wir sie erlangten? Oder weißt du noch eine andere Zeit anzugeben?

Keineswegs, lieber Sokrates; sondern ich merkte nicht, daß meine Rede eine nichtige war.

Verhält es sich also nicht, lieber Simmias, mit uns so? 22
Wenn, was wir immerdar wiederholen, es ein Schönes und ein Gutes und die gesammte Wesenheit der Art gibt, und wir auf sie alles aus den Sinneswahrnehmungen Hervorgehende zurückführen, als auf ein früher uns Angehöriges und dieses mit jenem vergleichen, ists nicht nothwendig, daß, wie dieses ist, so auch unsere Seele war, selbst ehe denn wir geboren wurden; findet aber nicht das Eine statt, auch das Andere nicht stattfindet?

Über die Maßen leuchtet es, lieber Sokrates, mir ein, erwiderte Simmias, daß dieselbe Nothwendigkeit obwalte, und unsere Beweisführung findet eine schöne Zufluchtsstätte darin, 77
daß unsere Seele, bevor wir geboren wurden, war, sowie auch die Wesenheit, von der du jetzt sprichst. Denn ich weiß nichts, was für mich so überzeugend ist, als Das, daß diese Dinge seien, im vollsten Sinne des Wortes, ein Schönes und Gutes und alles Übrige, wovon du doch jetzt es behauptest; und mir wenigstens genügt diese Beweisführung.

Wie stehts aber mit dem Kebes? sagte Sokrates; denn auch den Kebes müssen wir überzeugen.

Auch ihm genügt sie, denk' ich, sagte Simmias, obgleich
er im Bezweifeln einer Behauptung der hartnäckigste aller Men-
schen ist.[21a]) Doch davon wurde er, denk' ich, nicht nothdürftig
blos überzeugt, daß unsere Seele war, bevor wir geboren wur-
23 den. Ob sie jedoch noch sein wird, wenn wir gestorben sind,
Das, lieber Sokrates, scheint auch mir nicht nachgewiesen, son-
dern Dem steht, wie vorhin Kebes sagte, die Meinung des
Volkes entgegen, es möge etwa zugleich, indem der Mensch
stirbt, die Seele zerstieben und dieses das Ende ihres Seins sein.
Denn was hindert, daß sie entstehe und irgend anderswoher
sich vereinige und war, selbst bevor sie in den Körper eines
Menschen gelangte, nachdem sie aber dahin gelangt und wieder
von ihm getrennt worden, daß dann auch sie ende und untergehe?

Wohl bemerkt, lieber Simmias, sagte Kebes, denn offenbar ist uns nur gewissermaßen die Hälfte von Dem bewiesen, was bewiesen werden soll, daß unsere Seele war, bevor wir geboren wurden; es gilt aber außerdem zu beweisen, daß auch wenn wir gestorben sind, sie nicht minder sein wird, als vor unserer Geburt, wenn der Beweis sein Ziel erreichen soll.

Schon jetzt, lieber Simmias und Kebes, ist es bewiesen, sagte Sokrates, wenn ihr diese Beweisführung und die, welcher wir vor dieser beistimmten, daß jedes Lebende aus dem Todten entstehe, in Eines vereinigen wollt. Denn ist die Seele auch früher und ist es nothwendig, daß, wenn sie dem Leben entgegengeht und geboren wird, sie aus nichts anderm als dem Tode und dem Todtsein geboren werde, wie wäre es für dieselbe nicht ebenfalls nothwendig, daß sie auch, nachdem sie dahinstarb, sei, da sie ja wieder geboren werden muß? Also ist schon jetzt was ihr vermißt bewiesen.

24 Demungeachtet kömmt es mir vor, als ob wol du und Sim-
mias auch diesen Gegenstand gern noch mehr durchsprechen
möchtet, und, wie Kinder, besorgtet, es möge wirklich der Wind,
wenn sie aus dem Körper trete, sie zerblasen und verwehen,
vorzüglich wenn einer zufällig nicht bei windstillem Wetter,
sondern während eines gewaltigen Sturmes stirbt.

Und lachend sagte Kebes, versuch' uns zu überzeugen, lieber Sokrates, als ob wir diese Furcht hegten, oder vielmehr als ob nicht sowol wir sie hegten, sondern vielleicht ein Kind auch

unter uns sich befinde, das so etwas fürchtet. Das wollen wir also dahin zu bringen versuchen, daß es den Tod nicht wie einen Popanz fürchte.

Nun über dieses, erwiderte Sokrates, müßt ihr täglich Zaubergesänge anstimmen, bis ihr diese Furcht heraussangt.

Wo nehmen wir nun einen gegen so etwas wirksamen Zauber- 78
gesang her, lieber Sokrates, da du uns verlässest?

Hellas, sagte er, ist groß, wo es wol viel tüchtige Männer gibt, auch der Ausländer Völkerstämme sind zahlreich; diese alle müßt ihr einen solchen Zaubergesang aufzufinden durchforschen, ohne Geld oder Mühe zu sparen, denn es gibt wol nichts, worauf ihr zweckmäßiger Geld wenden könntet. Auch unter einander selbst müßt ihr der Sache nachforschen, denn vielleicht dürftet ihr wol nicht leicht Andere finden, die Das besser als ihr zu thun vermöchten.

Das soll gewiß geschehen, sagte Kebes; doch laß uns dahin zurückgehen, wobei wir stehen blieben, wenn es dir genehm ist.

Ei gewiß ist es mir Das, denn wie sollt' es nicht?

Das freut mich, sagte er.

Müssen wir nun nicht, sagte er, Sokrates nämlich, uns selbst eine Frage der Art vorlegen: Wie muß Das wol beschaffen sein, Dem es zukömmt, einen solchen Unfall, wie das Zerstieben, zu erfahren, wie um einen solchen Unfall befahren zu lassen, und wie dagegen nicht? Und dann erwägen, von welcher der beiden Beschaffenheiten die Seele sei und darnach über unsere Seele uns beruhigen, oder ihretwegen besorgt sein?

Du hast recht, antwortete er.

Kommt es nun nicht dem aus einer Zusammensetzung Entstandenen und von Natur Zusammengesetzten zu, Das zu erfahren, nämlich in der Weise, in welcher es zusammengesetzt war, getrennt zu werden; ist aber etwas eben nicht zusammengesetzt, kommt es dem wol vor allen Andern, Das zu erfahren, nicht zu?

So scheint es mir sich zu verhalten, sagte Kebes.

Scheint es dir nicht auch am Natürlichsten, daß diejenigen Dinge, die sich stets ebenso und in demselben Zustande befinden, die nicht zusammengesetzten seien, die dagegen bald so bald so und nimmer in demselben Zustande sich befindenden die zusammengesetzten?

Mir wenigstens scheint es so.

Laß uns doch, fuhr er fort, Dem uns zuwenden, was bei unserer vorigen Untersuchung uns beschäftigte [21b]). Die Wesenheit an sich, der wir in unsern Fragen und Antworten den Grund des Seins beimaßen, verhält diese sich stets gleichmäßig, oder bald so bald so? Das Gleiche an sich, das Schöne an sich, Jegliches, was dă an sich ist, läßt doch wol nie eine Veränderung zu, auch die geringste nicht? Verhält sich nicht vielmehr Jedes derselben, was da an sich als ein Gleichförmiges besteht, stets ebenso und in derselben Weise und läßt nimmer, nirgendwie und in keinerlei Weise ein Anderswerden zu?

Nothwendig, lieber Sokrates, erwiderte Kebes, muß es sich in gleicher Weise ebenso verhalten.

Wie steht es aber um die vielen schönen Dinge, als Menschen oder Pferde oder Gewänder oder irgend Anderes der Art, Gleiches oder Schönes, oder irgend etwas mit demselben Namen wie jene Belegtes? Verhält es sich mit diesen ebenso, oder verhalten sie sich, in entschiedenem Gegensatze zu jenen, so zu sagen nimmer ebenso, weder zu sich, noch zu einander?

79 So ist's, erwiderte Kebes, mit diesen; sie verhalten nimmer sich in gleicher Weise.

Kannst du diese Dinge nicht etwa betasten und sehen und durch andere Sinne wahrnehmen, bist aber nicht im Stande, das stets ebenso sich Verhaltende durch irgend etwas Anderes zu erfassen, als vermittels der Thätigkeit des Nachdenkens? Ist so etwas nicht vielmehr unsichtbar und wird nicht gesehen?

26 Was du sagst, ist durchaus richtig.

Wir wollen also, gefällt es dir, zwei Gattungen des Seienden annehmen, eine sichtbare und eine unsichtbare.

Das wollen wir.

Und daß die unsichtbare stets in demselben, die sichtbare aber nie in demselben Zustande sich befinde.

Auch Das wollen wir annehmen.

Sage nun, fuhr er fort, gehört etwas Anderm einerseits unser eigener Körper, andererseits unsere Seele an?

Nichts Anderm.

Welcher von beiden Gattungen wird nun wol, behaupten wir, unser Körper ähnlicher und verwandter sein?

Das sieht doch Jeder ein, der sichtbaren.

Aber die Seele, ist sie sichtbar oder nicht sichtbar?

Wenigstens für Menschen nicht, lieber Sokrates.

Wir meinen aber doch das für die Natur des Menschen Sichtbare oder Nichtsichtbare. Oder meinst du das für eine andere?

Für die der Menschen.

Was sagen wir also von der Seele, daß sie sichtbar oder nicht sichtbar sei?

Nicht sichtbar.

Unsichtbar also?

Ja.

Die Seele ist also dem Unsichtbaren ähnlicher als der Körper, dieser aber dem Sichtbaren?

Das ist durchaus nothwendig, lieber Sokrates.

Erwähnten wir nicht längst schon auch Das, daß die Seele, 27
wenn sie, etwas zu betrachten, den Körper zu Hülfe nimmt, entweder vermittels des Sehens oder Hörens, oder irgend einer andern Sinneswahrnehmung — denn vermittels einer Sinneswahrnehmung heißt doch vermittels des Körpers etwas erwägen —, daß sie dann vom Körper zu dem nimmer gleichmäßig sich Verhaltenden hingezogen wird, und daß sie selbst dann, als mit dergleichen Gegenständen beschäftigt, in der Irre schweift, und sich beunruhigt und, wie berauscht, vom Schwindel ergriffen fühlt?

Allerdings.

Wenn aber sie selbst für sich selbst forscht, wendet sie sich nicht dorthin zu dem Reinen, dem Ewigseienden, Unsterblichen und gleichmäßig Beschaffenen, und weilt, als ihm verwandt, stets bei ihm, sobald sie sich allein angehört und es ihr gestattet ist, und findet Rast von ihrem Umherschweifen und befindet sich, mit Jenem beschäftigt, stets, als mit dergleichen Gegenständen in Berührung kommend, in demselben gleichmäßigen Zustande? Und wird nicht dieser ihr Zustand Nachdenken genannt?

Was du sagst, lieber Sokrates, ist durchaus schön und richtig.

Welcher von den beiden Gattungen scheint dir nun ferner die Seele, dem früher und eben Gesagten zufolge, ähnlicher und verwandter zu sein?

Jeder, lieber Sokrates, selbst der schwerfälligste Kopf, wird, dem hier eingeschlagenen Wege zufolge, zugeben, daß sie überhaupt und in jeder Beziehung verwandter ist dem stets gleichmäßig, als dem nicht so Beschaffenen.

Der Körper aber?

Dem Andern.

28 Erwäg' es auch so, daß wenn Leib und Seele vereint sind,
jenem die Natur Sclavendienste und das Gehorchen, dieser aber
80 das Befehlen und Herrschen zutheilt; welches von beiden scheint
dir nun ferner in dieser Beziehung dem Göttlichen, und welches
dem Sterblichen ähnlich? Oder scheint dir nicht das Göttliche
von Natur geeignet zu herrschen und zu gebieten, das Sterbliche aber zu gehorchen und Sclavendienste zu leisten?

Freilich.

Welchem von beiden gleicht nun die Seele?

Die Seele, lieber Sokrates, offenbar dem Göttlichen, der Leib aber dem Sterblichen.

Erwäge doch, lieber Kebes, ob wir nicht aus allem Gesagten die Folgerung ziehen, dem Göttlichen und Unsterblichen und Geistigen und Gleichgestalteten und Unauflöslichen und stets gleichmäßig in demselben Zustande mit sich selbst Verharrenden komme die Seele, dem Menschlichen dagegen und dem Sterblichen und Ungeistigen und Vielgestalteten und Auflösbaren und nimmer in demselben Zustande mit sich selbst Verharrenden, der Leib am Nächsten? Haben wir, mein lieber Kebes, eine Einwendung dagegen zu machen, daß Dem also sei?

Die haben wir nicht.

29 Wie demnach? Da Dem also ist, ist's nicht dem Leibe angemessener, schnell sich aufzulösen, der Seele dagegen, etwas ganz Unauflösbares oder dem Ähnliches zu sein?

Wie sollt' es das nicht?

Ziehst du nun in Erwägung, daß, wenn der Mensch gestorben ist, das Sichtbare von ihm, sein Leib und was vor Augen liegt, was wir den Leichnam nennen, dem es angemessen ist, sich aufzulösen und zu zerfallen und verweht zu werden, nichts davon sogleich erfährt, sondern eine ziemlich lange Zeit verharrt, ja eine sehr lange, wenn er, während sein Leib noch

in Anmuth und in solcher Jugendfrische blühte, starb. Denn der dahingesunkene Leib verharrt sogar, einbalsamirt, wie die Mumien in Ägypten, fast unversehrt eine unsäglich lange Zeit; einige Theile des Körpers aber, Knochen, Sehnen und Alles der Art, sind auch, nachdem er verweste, dennoch, möcht' ich sagen, unsterblich. Oder nicht?

Ja.

Die Seele also, das Unsichtbare, nach einem ihr ähnlich beschaffenen, heiligen, reinen, unsichtbaren Aufenthalt Hinziehende, nach einem dieses Namens würdigen Reiche des Unsichtbaren [21 b]), zu einem guten und verständigen Gotte [22 a]), wohin unverzüglich, so es Gott gefällt, auch meine Seele wandern muß, diese so beschaffene und von der Natur so eingerichtete Seele, die sollte, des Leibes ledig, uns zerweht werden und untergehen, wie die Mehrzahl der Menschen behauptet? Weit entfernt davon, verhält es sich weit eher so, mein geliebter Simmias und Kebes: Wenn sie lauter und rein sich trennte, ohne etwas vom Körper mit sich nachzuziehen, da sie ja, soviel in ihrem Willen lag, im Leben mit ihm keine Gemeinschaft hatte, sondern ihm zu entrinnen und sich in sich selbst, darauf stets bedacht, zurückzuziehen suchte; dieses darauf heißt aber nichts Anderes, als daß sie, auf richtigem Wege der Weisheit nachstrebend, stets auf einen wahrhaft leichten Tod sich vorbereitete. Oder sollte darin nicht die Vorbereitung zum Tode bestehen?

Allerdings. 81

Zieht sie nun nicht, ist sie so beschaffen, nach dem ihr ähnlichen Unsichtbaren, dem Göttlichen, Unvergänglichen, Geistigen, wo ihr, gelangte sie dahin, Glückseligkeit zu Theil wird, befreit von Irrsal, Thorheit und Befürchtungen und wilder Liebesglut und den übrigen menschlichen Übeln, indem sie wirklich, wie es von den Eingeweihten [22 b]) heißt, die übrige Zeit mit den Göttern verbringt? Wollen wir dahin uns erklären, lieber Kebes, oder in anderer Weise?

Beim Zeus, dahin. 30

Wenn sie aber, denk' ich, besudelt und ungeläutert vom Körper scheidet, indem sie stets am Körper haftete, diesen pflegte und liebte und von ihm und den Begierden und Sinnengenüssen sich bethören ließ, sodaß nichts Anderes als wirklich ihr erschien,

als das Körperhafte, was man mit Händen greifen und sehen und essen und trinken und zur Befriedigung der Wollust benutzen kann, das den Augen Dunkle und Unsichtbare dagegen, durch Streben nach Weisheit und Nachdenken aber Erfaßbare, Dieses zu lassen, zu fürchten und zu meiden gewohnt war, glaubst du wol, daß eine so beschaffene Seele in sich lauter vom Körper scheiden werde?

Nicht im Geringsten.

Sondern durchdrungen, denk' ich, vom Körperhaften, was in ihr der Verkehr mit dem Körper und das Haften an ihm als unzertrennlich erzeugte, weil sie stets mit ihm verkehrte und große Sorgfalt ihm zuwendete.

Ja wohl.

Das, lieber Freund, müssen wir aber für etwas Niederdrückendes und Belästigendes und Irdisches und Sichtbares halten, womit behaftet eine solche Seele beschwert und wiederum, durch die Furcht vor dem Unsichtbaren und dem Hades, wie man ihn nennt, zu dem sichtbaren Aufenthalte hingezogen wird, indem sie in der Nähe der Denksteine und Gräber sich umhertreibt, in deren Nähe man ja doch schattenähnliche Erscheinungen von Seelen erblickte, welche Schattenbilder derartige Seelen erzeugen, die nicht in lauterer Reinheit, sondern am Sichtbaren Theil habend, weshalb sie auch gesehen werden, vom Körper schieden.

Natürlich wol, lieber Sokrates.

Gewiß ganz natürlich, mein guter Kebes; und daß es durchaus nicht die der Guten seien, sondern der Schlechtern, welche sich genöthigt sehen, an solchen Orten umherzuschweifen, um für ihre frühere Lebensweise, die verwerflich war, zu büßen. Und sie schweifen so lange umher, bis sie, vermöge der ihnen anhaftenden Begierde nach dem Körperhaften, wieder mit den
31 Banden des Körpers umstrickt werden. Natürlich werden sie aber an Naturen gebunden, ungefähr so beschaffen, wie es eben ihr Streben während ihres Lebens war.

Was für Naturen meinst du da, lieber Sokrates?

Es ist zum Beispiel natürlich, daß Diejenigen, welche der Gefräßigkeit, Ausschweifung und Völlerei sich ergaben und

Solches nicht mieden, unter das Geschlecht der Esel und ähnlicher Thiere gerathen. Oder meinst du nicht? 82

Was du sagst, ist sehr natürlich.

Diejenigen aber, die der Ungerechtigkeit, der Gewaltherrschaft, der Raubgier den Vorzug geben, unter das der Wölfe und Habichte und Geier. Oder wohin sonst sollen wir annehmen, daß dergleichen Seelen wandern?

Gewiß in dergleichen Thiere, erwiderte Kebes.

Ists nun nicht auch so bei den übrigen offenbar, wohin jede, der Ähnlichkeit ihres Strebens zufolge, wandern dürfte?

Das ist offenbar; wie sollt' es nicht?

Sind nun nicht selbst unter diesen die Glücklichsten und für den besten Aufenthalt Bestimmten diejenigen, welche die vom Volke geachtete und staatsbürgerliche Tugend übten, die man Gerechtigkeit und Besonnenheit nennt, die durch Gewöhnung und Übung, ohne Streben nach Weisheit und Nachdenken, ihnen zu Theil ward?

Inwiefern doch sind diese die Glücklichsten?

Weil es natürlich ist, daß diese wiederum unter eine harmlose, eine Art von Staat bildende Thiergattung gerathen, die der Bienen etwa, oder Wespen, oder Ameisen [23]), oder auch wieder unter die vorige, der Menschen, und daß aus ihnen ganz leidliche Männer werden.

Natürlich.

Zu dem Geschlechte der Götter aber zu gelangen, das dürfte 32
keinem andern als dem wißbegierig der Weisheit Nachstrebenden und durch sie geläutert vom Leben Scheidenden gestattet sein. [24]) Deswegen vielmehr, Freund Simmias und Kebes, enthalten sich die auf rechtem Wege der Weisheit Nachstrebenden aller sinnlichen Begierden, und beweisen sich standhaft und geben sich denselben nicht hin, nicht aus Besorgniß vor Vermögensverlust und Dürftigkeit, wie gewöhnlich geldgierige Menschen, noch enthalten sie sich derselben, weil sie, wie die Herrschbegierigen und Ehrgeizigen, die Schmach und Schande eines schlechten Lebenswandels fürchten.

Das würde ihnen wol nicht geziemen, lieber Sokrates, bemerkte Kebes.

Beim Zeus, gewiß nicht. Darum, lieber Kebes, sagen sich

von diesem Allen Diejenigen los, die irgend für ihre Seele Sorge tragen und nicht leben, um ihren Körper weiter auszubilden, und wandeln mit jenen nicht desselben Weges, als solchen, die da nicht wissen, wohin sie ziehen; indem sie selbst aber meinen, man dürfe nicht dem Streben nach Weisheit und der dadurch bewirkten Entfesselung und Läuterung Widersprechendes thun, schlagen sie diese Richtung ein und überlassen sich der Leitung derselben.

33 Wie denn, lieber Sokrates?

Das will ich dir sagen. Die Wißbegierigen erkennen nämlich, daß die Weisheitsliebe, indem sie ihre Seele durchaus in den Banden des Körpers liegend und diesem anklebend überkommt, und als eine solche, gleichsam in Kerkerhaft, das Seiende durch ihn, nicht sie selbst durch sich selbst, zu erforschen genöthiget ist und in gänzlicher Unwissenheit sich umhertreibt; und indem sie das Schreckliche jener Haft einsieht, daß diese (die Haft) nämlich den Wunsch hegt, der Gefesselte möge zumeist selbst beitragen seine
83 Fesseln straffer anzuziehen: — Indem also, wie ich sage, die Wißbegierigen erkennen, daß die Weisheitsliebe, indem sie in solchem Zustande ihre Seele überkömmt, allgemach sie tröstet und dadurch zu entfesseln sich bemüht, daß sie ihr zu zeigen sucht, daß die Betrachtung vermittels der Augen voll von Täuschung ist, sowie voll von Täuschung die vermittels der Ohren und der übrigen Sinne, und sie überredet von diesen, insofern ihrer sich zu bedienen nicht nothwendig ist, sich abzuwenden und sie antreibt, sich in sich selbst zurückzuziehen und zu sammeln, und nichts Anderm als sich selbst Glauben beizumessen, wie sie selbst für sich selbst jedes der Seienden an sich denke, von Dem aber nichts für wahr zu halten, was sie durch Anderer Vermittelung an dem Einen so, an dem Andern anders erkenne; etwas dergleichen sei das durch die Sinne Wahrnehmbare und Sichtbare, was sie aber selbst erschaue, ein Gedachtes und Unsichtbares. Indem also die Seele des echten Weisheitfreundes glaubt, sie dürfe dieser Entfesselung nicht entgegenwirken, enthält sie sich nun, so gut sie kann, der Sinnengenüsse und Begierden und Betrübnisse und Befürchtungen, indem sie erwägt, daß wenn Jemand übermäßige Lust oder Furcht oder Betrübniß oder Begierde empfinden sollte, ihm wol nicht etwa nur ein so großes

Übel, wie man gewöhnlich glauben mag, daraus erwachsen dürfte, wie wenn er etwa erkrankte oder, seine Begierden zu befriedigen, einigen Aufwand machte; daß ihm aber Das widerfährt, was aller Übel größtes und äußerstes ist und daß er Das nicht in Anschlag bringt.

Welches ist das, lieber Sokrates? fragte Kebes.

Daß die Seele jedes Menschen, indem sie über irgend etwas große Lust oder Betrübniß empfindet, zugleich Dem, in Bezug worauf ihr das zumeist widerfährt, die größte Wirklichkeit und Wahrheit zuschreibt, die ihm doch nicht zukömmt. Das sind aber vorzüglich die sichtbaren Gegenstände. Oder nicht?

Allerdings.

Wird nun nicht durch solche Empfindung die Seele vorzüglich an den Körper gefesselt?

Wie so doch?

Weil in jeder Lust oder Betrübniß eine Art von Pflock liegt, womit dieselbe an den Körper sie anpflöckt und anheftelt und etwas Körperhaftes ihr mittheilt, indem dieselbe Das für wahr hält, was etwa auch dem Körper dafür gilt. Denn dadurch, daß sie die Meinung des Körpers theilt und an Ebendemselben Lust hat, wird sie, mein' ich, genöthiget, sein Dichten und Trachten zu theilen, und außer Stand gesetzt, geläutert in des Hades Räume zu gelangen, sondern muß, stets durch ihn verunreinigt, den Körper verlassen, sodaß sie bald wieder in einen andern Körper geräth und wie ein Samenkorn in ihm wurzelt und ausgeschlossen ist von dem göttlichen, lautern, keinem Wechsel unterworfenen[25]) Zusammenleben.

Sehr richtig ist was du sagst, lieber Sokrates, sagte Kebes.

Demnach also, lieber Kebes, sind die von der rechten Wiß- 34
begier Ergriffenen nicht aus dem Grunde wohlgesittet und ta- 84
pfer, aus welchem die Mehrzahl es zu sein behauptet. Oder meinst du wol?

Meiner Meinung nach gewißlich nicht.

Freilich nicht; sondern die Seele eines wahrheitsliebenden Mannes dürfte so es sich überschlagen und nicht meinen, das Streben nach Weisheit müsse sie entfesseln, sie selbst aber müsse sich, während dasselbe sie zu entfesseln suche, der Lust und Unlust hingeben, sich wieder an den Körper fesseln lassen, und

einer endlosen Mühe sich unterziehen, indem sie, damit im Widerspruch, ein Gewebe in Penelope's Weise unternehme [26]); sondern nachdem sie den Wogendrang von dieser Seite beseitigt, glaubt sie, indem sie der Vernunft gehorcht, stets das Wahre und Göttliche und keinem Meinen Unterworfene zu schauen und indem sie aus ihm Nahrung zu ziehen bemüht ist, leben zu müssen, so lange sie noch lebt, wenn sie aber dahinschied, zu ihr Verwandtem und Ähnlichem gelangend, von menschlichen Gebrechen befreit zu werden. Bei solcher Nahrung braucht sie, lieber Simmias und Kebes, nichts Schlimmes zu fürchten, daß sie, bei dieser Richtung ihres Strebens wenigstens, bei der Trennung vom Körper zerrissen, von den Winden zerweht und zerflatternd dahinschwinde und aufhöre noch irgendwo fortzubestehen.

---

35 Nachdem Sokrates so gesprochen hatte, trat ein langes Stillschweigen ein und sowol er selbst war, wie man ihm ansah, mit dem besprochenen Gegenstande beschäftigt [26]) als auch die meisten von uns. Kebes und Simmias aber besprachen sich ein wenig unter einander. Und indem Sokrates es bemerkte, sagte er: Was meint ihr zu dem Gesagten? Es erscheint euch doch nicht mangelhaft? Denn freilich bietet es noch manche Bedenklichkeit und Blößen dar, wenn Jemand es einer genauen Prüfung unterwerfen will. Wenn ihr also einen andern Gegenstand besprecht, so will ich nicht stören; wenn ihr aber irgend darüber in Zweifel seid, so laßt es euch nicht verdrießen, sowol selbst zu reden und es darzulegen, wenn es euch offenbar ist, daß es irgendwie sich besser darstellen lasse, als auch mich wieder zu Hülfe zu nehmen, wenn ihr mit mir die Zweifel irgend besser beseitigen zu können glaubt.

Ja, lieber Sokrates, sagte Simmias, ich will dir nur die Wahrheit sagen. Seit lange schon stößt Jeder von uns beiden in Zweifeln befangen den andern an, und fodert ihn zu Fragen auf, weil er zwar sie beantwortet zu hören wünscht, aber Bedenken trägt, es möge dir, des gegenwärtigen Trauerfalles wegen, unangenehm sein.

Und als Sokrates Das hörte, lächelte er ganz ruhig: Ei, ei, sagte er, lieber Simmias, gewiß dürft' es mir wol schwer fallen, die andern Menschen davon zu überzeugen, daß ich was

mir jetzt begegnet für keinen Trauerfall halte, da ich nicht einmal euch davon zu überzeugen vermag und ihr besorgt, in meiner jetzigen Lage sei ich unzugänglicher, als in meinem frühern Leben. Und ihr meint, wie es scheint, ich stehe in der Seherkunst den Schwänen nach, welche, wenn sie fühlen, daß sie sterben müssen, dann, während sie auch früher sangen, ihre Stimme 85
am meisten und vorzüglich erheben, erfreut, daß sie im Begriff sind zu dem Gotte hinzuziehen, in dessen Dienste sie stehen.[27] Die Menschen aber dichten, aus eigener Todesfurcht, auch den Schwänen Falsches an, und behaupten, diese erhöben, aus Betrübniß ihren Tod bejammernd, den letzten Gesang, ohne zu bedenken, daß kein Vogel singt, wenn er hungert oder friert oder sonst einen Schmerz empfindet, selbst nicht die Schwalbe und die Nachtigall und der Wiedehopf, von denen man sagt, daß sie aus Betrübniß einen Trauergesang anstimmen; aber mir ists offenbar, daß weder diese aus Betrübniß singen[28]), noch die Schwäne. Sondern als dem Apollon geweihte besitzen sie, denk' ich, das Sehervermögen und singen, weil sie die im Hades bevorstehenden Güter vorauswissen, und freuen sich an jenem Tage vor allen andern ihres frühern Lebens. Aber auch ich sehe mich für einen Dienstgenossen der Schwäne und einen demselben Gotte Geweihten an, und glaube eben so gut wie sie die Sehergabe von meinem Herrn empfangen zu haben, und nicht mißmuthiger wie sie vom Leben zu scheiden. In dieser Hinsicht mögt ihr vielmehr reden und Fragen vorlegen, welche ihr wollt, so lange noch die athenischen Eilfmänner es gestatten.

Schön gesprochen, lieber Sokrates, sagte Simmias: Und ich will dir sowohl mittheilen, was mir Zweifel erregt, als auch inwiefern Dieser da das Gesagte nicht gelten läßt. Denn über dergleichen Dinge in dem jetzigen Leben zu einer deutlichen Einsicht zu gelangen halte ich, wie vielleicht auch du, lieber Sokrates, entweder für unmöglich oder doch für sehr schwierig; dagegen aber, das darüber Gesagte nicht auf alle Weise zu prüfen, und eher abzustehen, als bis man es nach allseitiger Erwägung aufgeben muß, Das scheint mir von einem sehr unmännlichen Sinne zu zeugen. Denn in Bezug auf diese Dinge müsse man Eines von Beiden durchsetzen; entweder wie es damit sich

verhalte sich belehren lassen oder es aussinnen, oder, wenn Das unmöglich ist, wenigstens die beste und am schwierigsten zu widerlegende menschliche Ansicht darüber ergreifen und von dieser getragen, wie Jemand einem Flosse sich anvertraut, durch das Leben hindurch schiffen, falls nicht Jemand im Stande ist, in sicherer und gefahrloserer Weise, auf einem zuverlässigern Fahrzeuge oder vermittels irgend einer göttlichen Belehrung diese Fahrt zurückzulegen. So will denn traun auch ich, da selbst du Das sagst, jetzt mich nicht zu fragen schämen, noch mir selbst in späterer Zeit Vorwürfe machen, daß ich jetzt nicht aussprach, was mich bedünke. Denn mir, lieber Sokrates, scheint, wenn ich es bei mir und mit Diesem da erwäge, das Gesagte nicht recht genügend.

36 Und Sokrates erwiderte: Vielleicht, lieber Freund, erscheint es dir mit Recht so; aber sprich, warum nicht genügend?

Mir meinerseits, entgegnete er, insofern doch wol Jemand über den Einklang und über die Leier und die Saiten dieselbe Behauptung aufstellen könnte, daß bei einer wohlgestimmten Leier der Einklang etwas Unsichtbares und Unkörperliches und
86 vorzüglich Schönes, ja Göttliches sei, daß aber die Leier selbst und die Saiten Körper sind und körperhaft und zusammengefügt, irdisches Stoffes und dem Sterblichen verwandt. Wenn also Jemand die Leier zerbräche, oder die Saiten zerrisse oder durchschnitte, wenn da Einer, nach derselben Schlußfolge wie du, behaupten wollte, es sei nothwendig, daß jener Einklang noch fortbestehe und nicht untergegangen sei; sei es doch unmöglich, daß die Leier, nachdem die Saiten zerrissen wurden, und die Saiten, sterblicher Natur, noch fortbestehen, der dem Göttlichen und Unsterblichen gleichartige und ihm verwandte Einklang aber, früher als das Sterbliche verhallend, untergegangen sei; vielmehr, könnt' er sagen, sei es nothwendig, daß der Einklang an sich noch fortbestehe, und daß das Holzwerk und die Saiten eher dahinfaulen müßten, als jener vergehe. Denn du hast gewiß, glaub' ich, Das selbst bedacht, lieber Sokrates, daß wir annehmen, die Seele sei in ähnlicher Weise beschaffen; sodaß, wenn unser Körper einem Saitenspiele gleicht, das von dem Warmen und Kalten, dem Trocknen und Nassen und diesen Ähnlichen zusammengehalten wird, unsere Seele der

Einklang und die Mischung dieser Stoffe ist, wenn sie schön und verhältnißmäßig unter einander gemischt sind. Wenn also unsere Seele eben eine Art von Einklang ist, so liegt zu Tage, daß, wenn unser Körper von Krankheiten oder andern Übeln übermäßig abgespannt oder überspannt wird, die Seele, obgleich dem Göttlichen sehr nahe verwandt, nothwendig alsbald, gleich den andern in den Tönen und allen andern Werken der Künstler liegenden Einklängen, untergehen muß, die Überreste jedes Körpers aber lange Zeit sich erhalten, bis sie entweder verbrannt werden oder verwesen. Erwäge also, was wir auf solche Rede entgegnen werden, wen Jemand behauptet, daß die Seele, als eine Mischung aus Bestandtheilen des Körpers, bei Dem, was man Tod nennt, zuerst untergehe.

Und Sokrates blickte, wie er oft zu thun pflegte, umher 37
und sagte lächelnd: Der Einwand des Simmias läßt allerdings sich hören. Wenn also Jemand bessere Auskunft weiß, als ich, warum bescheidet er ihn nicht? Scheint er doch gar nicht übel die Beweisführung anzugreifen. Bevor ich jedoch ihm antworte, glaube ich noch den Kebes anhören zu müssen, was dieser wieder gegen unsere Rede vorbringt, damit wir Zeit gewinnen Rathes zu pflegen, was wir erwiedern und, nachdem wir sie angehört, entweder, wenn in ihren Einwürfen irgend Einklang zu sein scheint, ihnen recht geben, wo aber nicht, unsere Rede verfechten. Wohlan also, lieber Kebes, fuhr er fort, sprich, was beunruhigt wieder dich und schafft dir Bedenken?

Das will ich dir sagen, erwiderte Kebes. Meiner Ansicht nach nämlich befindet sich offenbar die Untersuchung noch auf derselben Stelle, und derselbe Einwand, den wir im Vorigen [28 h])
machten, gilt noch. Denn daß unsere Seele schon war, bevor 87
sie in die so gestaltete Hülle trat, daß das sehr sinnreich und, wenn es nicht zu anmaßend klingt, zur Genüge nachgewiesen worden sei, das nehm' ich nicht zurück; nicht aber, scheint es mir, in gleicher Weise, daß sie auch, nachdem wir gestorben sind, irgendwo ist. Daß die Seele nicht etwas Kräftigeres und Dauernderes sei als der Körper, das geb' ich auf den Einwand des Simmias hin nicht zu; denn durch alles Derartige scheint sie mir einen großen Vorzug zu haben. Was schafft dir also noch, könnte unsere Untersuchung sprechen, Bedenken? Da du

ja siehst, daß nach dem Tode des Menschen das Schwächere noch ist, scheint es dir nicht nothwendig, daß während dieser Zeit das Dauerndere noch fortbestehe? Erwäge nun ob folgender Einwand dagegen von Belang sei: Ich bedarf nämlich natürlich auch, wie Simmias, eines Bildes. Denn mir kommt das ziemlich eben so vor, als, wenn Jemand über einen alten Webersmann, der gestorben wäre, sich so äußern wollte, daß der Mensch nicht untergegangen sei, sondern vielleicht irgendwo sich befinde, und als Beweis das Gewand anführte, welches er, nachdem er selbst es sich webte, anhatte, daß dieses noch erhalten und nicht untergegangen sei, und wenn Das Jemand nicht gelten ließ, weiter fragte: Ob das Wesen des Menschen dauernder sei, oder das eines Gewandes, welches im Gebrauch sich befinde und getragen wurde, und dann, wenn einer darauf antwortete, beiweitem das des Menschen, nachgewiesen zu haben glaubte, daß ganz entschieden der Mensch fortbestehe, da das minder Dauernde nicht untergegangen sei. Das, lieber Simmias, verhält sich aber, glaub' ich, nicht so; denn erwäge auch du, was ich dagegen einwende. Jeder könnte wol diese Rede für eine thörichte halten. Denn dieser Weber ging, nachdem er viele solche Gewänder verbrauchte und sich webte, später als die vielen unter, nur eher denk' ich, als das letzte, und deswegen ist in keiner Weise der Mensch geringer oder hinfälliger, als ein Gewand. Dasselbe Gleichniß könnte, denk' ich, auch vom Verhältniß der Seele zum Körper gelten, und offenbar hätte, nach meiner Ansicht, derjenige nicht Unrecht, der von dieser dasselbe behauptete, daß die Seele von langer Dauer, der Körper aber hinfälliger und von kürzerer Dauer sei. Denn, könnte er wol sagen, jede Seele verbrauche viele Körper, vorzüglich wenn sie viele Jahre lebe; denn wenn der Körper im Flusse sei und während der Mensch noch lebe vergehe, die Seele aber das jedes Mal Verbrauchte wieder aufwebe, sei es doch gewiß nothwendig, daß, wenn die Seele untergehe, sie eben an ihrem letzten Gewebe sei und nun früher als dieses untergehe: sei aber die Seele untergegangen, dann offenbare erst der Körper das Wesen seiner Hinfälligkeit und zerfalle in Verwesung; sodaß man noch nicht berechtigt ist, indem man der Behauptung vertraut, daß wenn wir gestorben sind, unsere Seele noch irgendwo fortbesteht,

gutes Muthes zu sein. Denn wollte Jemand auch Dem, der 88
Das behauptet, noch mehr, als was du behauptest, einräumen [29]), indem er ihm zugestände, unsere Seele habe nicht blos in der Zeit, bevor wir geboren wurden, bestanden, sondern auch, es habe kein Bedenken, daß auch nach unserm Tode die Seele Einiger noch fortbestehen und mehrmals geboren und wieder sterben werde; denn die Seele sei etwas von Natur so Kräftiges, daß sie mehre Geburten überdauere. Gestände er auch Das ihm zu, würde er doch nicht fürder auch Folgendes ihm einräumen, daß sie bei den vielen Geburten nicht leide und nicht bei einem der Tode ganz untergehe; diesen Tod aber und diese Auflösung des Körpers, welche der Seele den Untergang bringe, wisse, würd' er sprechen, Niemand, denn Das inne zu werden, sei Keinem von uns möglich; wenn Das aber so sich verhalte, dann komme es Niemandem zu, ein thörichtes Vertrauen zu hegen, indem er vertrauensvoll dem Tode entgegensehe, da er nicht nachzuweisen vermöge, daß die Seele ganz unsterblich und unvergänglich sei; vermöge er Das aber nicht, dann müsse stets Derjenige, dem der Tod bevorstehe, seiner Seele wegen besorgt sein, sie möge etwa bei der gegenwärtigen Trennung vom Körper ganz untergehen.

Nun wurden wir Alle, als wir ihre Reden vernommen 38
hatten, dadurch, wie wir später einander mittheilten, in eine unangenehme Stimmung versetzt, indem sie uns, die wir von der vorhergegangenen Beweisführung in hohem Grade überzeugt waren, wieder in Unruhe zu versetzen und in Zweifel zu stürzen schienen, nicht blos an den vorher ausgesprochenen Behauptungen, sondern auch an den später aufzustellenden, indem wir entweder keines Urtheils fähig seien, oder auch die Sache selbst keinen Glauben verdiene.

Echekrates. Bei den Göttern, lieber Phädon, das verdenk' ich euch nicht. Fühle doch auch ich mich, nach Anhörung deiner Erzählung, gedrungen, etwa so zu mir zu sprechen: Welcher Beweisführung sollen wir demnach fürder vertrauen, da der so überzeugende Beweis, den Sokrates aufstellte, jetzt dem Zweifel anheimgefallen ist? Denn so jetzt, wie von jeher, macht

die Behauptung auf mich einen wunderbaren Eindruck, daß unsere Seele eine Art von Einklang sei, und als sie ausgesprochen wurde, erinnerte es mich gewissermaßen daran, daß ich selbst zuvor diese Meinung gehegt hatte. Und gar sehr thut mir wieder, wie vom Anbeginn, ein anderer Beweis Noth, mich zu überzeugen, daß die Seele des Sterbenden nicht mit dahinstirbt. Sage mir also, beim Zeus, in welcher Weise griff Sokrates den Beweis an? Sah man auch bei ihm deutlich, wie du von euch mir berichtest, daß es irgend einen unangenehmen Eindruck auf ihn machte, oder nicht, sondern suchte er ruhig seine Behauptung zu verfechten? Und verfocht er sie in genügender oder in mangelhafter Weise? Das Alles berichte uns, so genau du kannst.

Phädon. Gewiß, lieber Echekrates, Sokrates erregte schon oft meine Bewunderung, doch nie mehr, als bei meiner dama-
89 ligen Anwesenheit. Daß ihm etwas zu entgegnen zu Gebote stand, ist vielleicht nicht auffallend. Zuvörderst aber bewunderte ich Das an ihm, wie gern und wohlwollend und beifällig er die Reden der Jünglinge anhörte, dann wie schnell er inne ward, welchen Eindruck diese Reden auf uns gemacht hatten, und endlich wie glücklich er bei uns Dem abhalf und uns, die wir, so zu sagen, in die Flucht geschlagen und besiegt waren, zurückrief und vermochte, ihm zu folgen und mit ihm die Untersuchung fortzusetzen. [30])

Echekr. Wie doch?

Phädon. Das will ich dir sagen. Zufällig saß ich nämlich neben seinem Lager ihm zur Rechten, auf einem ganz niedrigen Schemel, er aber weit höher als ich. Indem er mir nun den Kopf streichelte und meine Haare im Nacken zusammendrückte — denn er war gewohnt, wenn es sich eben traf, in meinen Haaren zu spielen — sagte er: Morgen, lieber Phädon, wirst du vielleicht diese schönen Haare abscheeren.

Natürlich, lieber Sokrates, versetzt' ich.

Nicht doch, wenn du mir Gehör gibst.

Weshalb denn nicht? sagte ich.

Wir thun es heute, ich selbst mit den meinigen und du mit diesen da, wenn unsere Behauptung dahinstirbt und wir sie nicht in das Leben zurückzurufen vermögen. Und ich würde, wenn

ich an deiner Stelle wäre und der Beweis mir entwischte, wie die Argeier [31]), eidlich geloben, nicht eher mein Haar wachsen zu lassen, bevor ich, nach Erneuerung des Kampfes gegen Simmias und Kebes, mit dieser Behauptung obgesiegt hätte.

Aber Zweien, versetzt' ich, soll nicht einmal Herakles gewachsen sein.

Rufe nur auch mich als deinen Jolaos zu Hülfe, so lange es noch Tag ist.

So ruf' ich dich also zu Hülfe, sagt' ich, nicht als Herakles, sondern als Jolaos den Herakles. [32])

Das wird keinen Unterschied machen. Zuerst aber wollen 39
wir uns vorsehen, daß nicht ein Unfall uns begegne.

Welcher denn?

Daß wir, wie die zu Menschenfeinden Werdenden, zu Untersuchungsfeinden werden. Denn ein größeres Unheil kann wol Keinem begegnen, als daß er gegen Untersuchungen eine Abneigung faßt. Untersuchungshaß entsteht aber auf dieselbe Weise, wie Menschenhaß. Denn der Menschenhaß schleicht dadurch sich ein, daß man Jemandem ohne Einsicht zu viel vertraut, und glaubt, der Mensch sei etwas durchaus Wahrhaftes und Ehrliches und Zuverlässiges, und in kurzer Frist findet, Dieser da sei schlecht und unzuverlässig und dann wieder ein Anderer; und wenn Das Jemandem oft widerfuhr und vornehmlich bei Solchen, die er für seine vertrautesten und besten Freunde hielt, haßt er zuletzt traun, indem er oft übel ankam, Alle und glaubt, an keinem Einzigen sei irgend ein gutes Haar. Oder hast du nicht bemerkt, daß Das so ungefähr sich begibt?

Ja, allerdings, versetzte ich.

Ist Das nun nicht häßlich, sagte er, und offenbar, daß ein Solcher ohne die auf Menschenkenntniß beruhende Kunst mit Menschen umzugehen unternimmt? Denn wenn er von dieser Kunst geleitet mit ihnen umginge, dann würde er glauben, was da wirklich stattfindet, daß es beiderseits der Guten
und der Schlechten sehr wenige, der in der Mitte Stehenden 90
sehr viele gebe.

Wie meinst du Das? fragte ich.

Wie, versetzte er, hinsichtlich des sehr Kleinen und Großen. Oder meinst du, daß Etwas seltener zu finden sei, als ein sehr

großer oder sehr kleiner Mensch oder Hund oder irgend etwas Anderes? oder auch ein vorzüglich schneller oder langsamer, häßlicher oder schöner, weißer oder schwarzer? Oder bemerktest du nicht, daß von diesen Allen die äußersten Enden selten und nicht zahlreich, des in der Mitte Stehenden aber die Hülle und die Fülle sei?

Ei freilich, sagt' ich.

Glaubst du also nicht, daß, wenn ein Preis der Schlechtigkeit dargeboten würde, auch hier nur sehr Wenige als die Ersten erscheinen würden?

Natürlich, antwortete ich.

Freilich ist es natürlich, sagte er; aber nicht in dieser Beziehung sind die Untersuchungen den Menschen zu vergleichen, — folgte ich doch jetzt nur so dem Gang deiner Rede —, sondern insofern, als, wenn Jemand, unkundig der Kunst der Beweisführung, einem Beweise, als ob er richtig sei, vertraut, und nicht lange darauf dieser ihm, ob er es nun ist oder nicht, als falsch erscheint, und so ein anderer und wieder ein anderer; dann weißt du doch, daß vorzüglich Diejenigen, welche sich mit Beweisen entgegengesetzter Behauptungen [33]) beschäftigen, die größte Weisheit erlangt und allein erkannt zu haben meinen, daß es bei keiner Sache oder Beweisführung etwas Unverdächtiges und Zuverlässiges gebe, sondern daß bei Allem was da ist, gerade wie im Euripos [34]), das Oberste sich zu unterst kehrt und nichts auf irgend einer Stelle verharrt.

Gewiß hast du sehr recht, sagte ich.

Wäre es nun nicht ein betrübter Fall, lieber Phädon, wenn Jemand, während es eine wahrhafte und zuverlässige Beweisführung gäbe und diese sich erfassen ließe, nachher, weil er an einige dergleichen Beweisführungen gerieth, von denen eben dieselben bald richtig bald wieder nicht richtig zu sein schienen, nicht sich selbst und dem eigenen Mangel an Kunst die Schuld beimessen wollte, sondern aus Verdruß zuletzt gern von sich auf die Beweisführungen die Schuld übertrüge und fortwährend sein ganzes übriges Leben hindurch, indem er die Untersuchung haßte und schmähte, der richtigen Einsicht und Kenntniß des Seienden entbehren müßte?

Ja, beim Zeus, erwiderte ich, ein sehr betrübter.

Zuerst also, sagte er, wollen wir davor uns hüten, und 40
Dem keinen Eingang bei uns gestatten, daß es uns nicht scheine,
an einer Beweisführung sei nichts vernünftig, sondern weit
eher, wir selbst seien noch nicht zur Vernunft gediehen; wir
müssen vielmehr uns ermannen und zu vernünftiger Einsicht
zu gelangen streben, du und die Andern des übrigen Lebens,
ich selbst aber des Todes wegen; denn gegenwärtig scheine ich
selbst über diesen Gegenstand nicht weisheitslustiges, sondern, in 91
der Weise der ganz Ungebildeten [35]), streitlustiges Sinnes. Küm-
mern sich doch auch diese, wenn sie etwa über etwas streiten,
nicht darum, wie Das sich verhalte, wovon die Rede ist, und
streben danach, sondern daß Das, was sie selbst aufstellten,
die Zustimmung der Anwesenden erlange. Und nur dadurch
glaube ich im gegenwärtigen Falle von ihnen mich zu unterscheiden,
daß ich nicht darnach streben werde, daß den Anwesenden Das,
was ich behaupte, als wahr erscheine, es wäre denn etwa neben-
bei, sondern daß es vor Allem mir selbst so sich zu verhalten
scheine. Denn ich berechne es, lieber Freund, und siehe wie
selbstsüchtig: Ist Das, was ich behaupte, wahr, dann ist's doch
gut, Dem Glauben beizumessen, hat aber Der, welcher endete,
nichts zu hoffen, dann werde ich wenigstens diese bis zu mei-
nem Tode noch übrige Zeit den Anwesenden mich minder durch
Wehklagen unangenehm machen; der Irrthum selbst aber wird
nicht mit mir fortdauern, denn Das wäre ein Unheil, sondern
in kurzer Frist dahinschwinden. So ausgerüstet schreite ich,
mein lieber Kebes und Simmias, zur Untersuchung. Ihr aber
stimmet, wollt ihr mir Gehör geben, wenig um den Sokrates,
weit mehr aber um die Wahrheit bekümmert, mir bei, wenn
ich irgend etwas Wahres zu sagen scheine, wo aber nicht, dann
tretet mir mit allen Gründen entgegen, aus Besorgniß, ich
möge, indem ich in meinem Eifer mich selbst und euch täuschte,
wie die Biene den Stachel in euch zurücklassen. [36])

Doch wir müssen ans Werk gehen. Zuerst bringt mir, was 41
ihr sagtet, in Erinnernng, wenn es sich zeigen sollte, daß ich
es nicht behielt. Simmias nämlich will es nicht glauben, und
besorgt, die Seele möge, obschon sie etwas Göttlicheres und
Schöneres ist als der Körper, vor ihm untergehen, indem sie
einem Einklang zu vergleichen ist. Kebes schien mir aber

Das zwar einzuräumen, daß die Seele dauernder sei, als der Körper, das sei aber Jedem ungewiß, ob die Seele, nachdem sie wiederholt viele Körper verbrauchte, nicht, nachdem sie den letzten Körper verließ, nun selber untergehe und eben darin, im Untergange der Seele, der Tod bestehe, da ja der Körper nicht aufhöre im fortwährenden Untergehen begriffen zu sein. Ist es, lieber Simmias und Kebes, etwas Anderes, was wir in Betrachtung zu ziehen haben?

Das sei es, räumten Beide einstimmig ein.

Laßt ihr nun alle frühern Behauptungen nicht gelten, oder die einen wol, die andern aber nicht?

Die einen allerdings, erwiderten sie, die andern aber nicht.

Was meint ihr also zu der Behauptung, nach der wir das Erlernen für ein Sicherinnern erklärten[36 b]) und daß es, wenn Das so sich verhalte, nothwendig sei, daß unsere Seele vorher, bevor sie in die Haft des Körpers komme, anderswo sich befinde?

92 Ich, sagte Kebes, fühlte sowohl damals mich wunderbar davon überzeugt, als bleibe auch jetzt dieser Behauptung, wie keiner andern, treu.

Gewiß, sagte Simmias, so bin auch ich gesinnt, und es sollte mich sehr wundern, wenn ich darüber je meine Meinung ändern sollte.

Nothwendig aber, lieber thebanischer Fremdling, müßtest du sie ändern, sagte Sokrates, wenn du bei der Meinung verharren solltest, daß der Einklang etwas Zusammengesetztes sei, die Seele aber aus dem Einklange der den Körper bildenden Saiten bestehe. Denn du wirst es doch wol nicht gelten lassen, wenn du selbst sagst, daß der Einklang früher gebildet war, als Dasjenige, woraus er zusammengesetzt werden mußte. Oder wirst du Das gelten lassen?

Keineswegs, lieber Sokrates, sagte er.

Erkennst du nun, fuhr er fort, daß Das aus deiner Rede folgt, wenn du behauptest, die Seele sei vorhanden, selbst bevor sie in die Gestalt und den Körper eines Menschen einging, sie bestehe aber aus noch nicht vorhandenen Bestandtheilen? Denn der Einklang, mit dem du sie vergleichst, ist nichts Derartiges, sondern früher entstehen die Leier und die Saiten und die noch

nicht zum Einklang verbundenen Laute; der Einklang aber entsteht unter allen zuletzt und geht zuerst unter. Wie wird also diese deine Rede mit jener übereinstimmen?

In keiner Weise, sagte Simmias.

Und doch kommt vor allem Andern dem über den Einklang Gesagten zu, mit sich selbst in Übereinstimmung zu bleiben.

Freilich kommt ihm das zu, sagte Simmias.

Diese Übereinstimmung findet also hier nicht statt. Aber erwäge, welche Behauptung ziehst du vor, daß das Erlernen eine Rückerinnerung, oder daß die Seele ein Einklang sei?

Beiweitem jene, lieber Sokrates. Denn diese bot sich mir ohne Beweis dar, einer Art von Wahrscheinlichkeit und Augenfälligkeit zufolge, daher sie auch der großen Menge zusagt. Ich weiß aber von den auf Wahrscheinlichkeit sich gründenden Behauptungen, daß sie keck sind und, wenn man bei ihnen sich nicht vorsieht, leicht täuschen, sowol in der Meßkunde, als in allen andern Wissenschaften. Aber die auf Rückerinnerung und Erlernung sich beziehende Behauptung wurde einer sehr annehmlichen Voraussetzung zufolge ausgesprochen. Denn es wurde behauptet, unsere Seele sei wol insofern, selbst bevor sie in den Körper eingehe, als ihr das als Wesenheit bezeichnete Sein zukomme. Dieses laß ich aber, wie ich mich selbst überzeuge, nach ausreichenden Gründen und mit Recht gelten. Deswegen ist's also natürlich nothwendig, daß ich weder wollt' ich selbst, noch wollt' ein Anderer sagen, die Seele sei ein Einklang, Das zulässig finde.

Was aber, lieber Simmias, fuhr er fort, sagst du dazu? 42
Scheint es dir dem Einklang oder irgend einem andern Zusammengesetzten angemessen irgend anders sich zu verhalten, als Das, woraus er besteht?

Keineswegs.

Noch gewiß auch, denk' ich etwas zu bewirken oder zu erleiden, Dem entgegen, was Dieses etwa bewirkt oder erleidet?

Er gab es zu.

Noch kommt es dem Einklange zu, Das zu leiten, woraus 93
er irgend zusammengesetzt ist, sondern Dem zu folgen.

So schien's auch ihm.

Es fehlt also viel, daß ein Einklang in entgegengesetzter

Weise sich bewege oder ertöne, oder sonst mit seinen Theilen in Widerspruch trete.

Nichts weniger als Das.

Wie ferner? Ist von Natur nicht jeder Einklang es so, wie er in Einklang gebracht wird?

Das verstehe ich nicht.

Sollte er nicht, wenn er mehr und in höherm Grade in Einklang gebracht würde, wenn Das zulässig ist, mehr und in höherm Grade Einklang sein, wenn aber minder und in geringerm Grade, minder und in geringerm Grade?

Allerdings.

Findet Das nun in Bezug auf die Seele statt, daß auch nur im Geringsten die eine Seele mehr und in höherm Grade, oder minder und in geringerm Grade, als die andere, eben Das, Seele, sei? [37])

Nicht im Mindesten.

Auf, beim Zeus, sage mir: Sagt man nicht von der Seele, daß in der einen Verstand sich finde und Tugend und daß sie gut sei, in der andern dagegen Unverstand und Laster und daß sie schlecht sei, und sagt man Das nicht mit Recht?

Gewiß mit Recht.

Für was wird nun dieses in den Seelen sich Findende, Tugend und Laster, Jemand von Denjenigen erklären, welche annehmen, daß die Seele ein Einklang sei? Etwa für einen andern Einklang oder Misklang? Und die eine, die gute, sei wohl gestimmt und habe in sich, die doch selbst ein Einklang sei, einen andern Einklang, die andere aber sei selbst verstimmt und habe keinen andern Einklang in sich?

Das weiß ich nicht zu sagen, entgegnete Simmias; offenbar aber müßte, wer Das annimmt, so etwas behaupten.

Aber es ward vorher zugestanden, daß keine Seele mehr oder minder Seele sei, als die andere. In diesem Zugeständnisse liegt, daß kein Einklang mehr oder in höherm Grade, noch minder oder in geringerm Grade Einklang sei, als der andere. Nicht wahr?

Allerdings.

Und daß der Einklang, der es weder mehr noch minder ist, weder mehr noch minder zum Einklang gebracht sei?

So ist's.

Ist's aber möglich, daß der weder mehr noch minder zum Einklang gebrachte, mehr oder minder des Einklangs theilhaftig sei, muß er nicht in gleichem Grade es sein?

In gleichem Grade.

Befindet sich nun nicht eine Seele, da die eine weder mehr noch minder Das, eine Seele nämlich, ist, weder mehr noch minder in Einklang?

So ist's.

Da sie aber so beschaffen ist, dürfte sie wol nicht in höherm Grade des Einklangs oder Misklangs theilhaftig sein.

Freilich nicht.

Dürfte also, bei solcher Beschaffenheit, die eine mehr als die andere der Tugend und des Lasters theilhaftig sein, sollte nämlich die Tugend ein Einklang, das Laster ein Misklang sein?

In keiner Beziehung mehr.

Vielmehr wird also wol keine Seele, lieber Simmias, einer 94
richtigen Schlußfolge nach, des Lasters theilhaftig sein, wenn sie ein Einklang ist. Denn gewiß dürfte durchaus der Einklang, wenn er dieses, Einklang, ist, des Misklangs nimmer theilhaftig sein.

Nein, fürwahr nicht.

Noch gewißlich eine Seele, wenn sie ganz Seele ist, des Lasters.

Wie könnte sie das doch, nach dem vorher Bemerkten?

Dieser Schlußfolge nach werden uns also die Seelen aller lebenden Geschöpfe für gleich gut gelten, wenn es gleichmäßig in der Natur aller Seelen liegt, Das, nämlich Seelen, zu sein?

Ja, meinem Bedünken nach, lieber Sokrates.

Meinst du denn nun auch, fuhr er fort, daß man so sich richtig ausdrücke, und daß Das wol mit der Vernunft übereinstimmte, wenn die Annahme richtig wäre, daß die Seele ein Einklang sei?

Im Geringsten nicht.

Doch wie, fuhr er fort, behauptest du, daß unter allem 43
zum Menschen Gehörigen etwas Anderes das Leitende sei, als die Seele, insbesondere eine vernünftige?

Ich nicht.

Indem sie den Regungen des Körpers nachgibt, oder auch wol ihnen widerstrebt? Ich meine es so, daß, wenn zum Beispiel sich Hitze und Durst in ihm findet, sie zum Entgegengesetzten, zum Nichttrinken, ihn hinzieht, und wenn Hunger, zum Nichtessen. Und so sehen wir wol in tausend andern Fällen die Seele dem vom Körper Ausgehenden widerstreben. Oder nicht?

Ei allerdings.

Haben wir dagegen nicht in dem Vorigen eingeräumt, daß sie nie, wenn sie ein Einklang sei, in entgegengesetzter Weise mit den Anspannungen und Abspannungen und Schwingungen und allen sonstigen Veränderungen derjenigen Theile, aus denen sie eben besteht, ertönen, sondern diesen folgen und wol nimmer sie leiten werde?

Das räumten wir, antwortete er, ein; wie sollten wir denn nicht?

Wie nun? Erscheint sie uns nicht jetzt in geradezu entgegengesetzter Weise zu verfahren, indem sie das Alles, woraus Jemand sagen wird, daß sie bestehe, leitet, und ziemlich in Allem das ganze Leben hindurch sich ihr widersetzt, und jede Gemüthsart [38]) beherrscht, theils durch strengere Beschränkungen und Schmerzen, in dem auf Gymnastik und Heilkunde [39]) Bezüglichen, theils in milderer Weise und indem sie, als ob sie, eine andere, zu etwas Anderm spräche, sowol der Drohungen als der Vorstellungen gegen die Begierden, Leidenschaften und Befürchtungen sich bedient? Wie wol auch Homeros in der Odyssee [40]) dichtete, wo er vom Odysseus sagt:

Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten:
Dulde nur aus, mein Herz, noch Härteres hast du geduldet.

Meinst du wol, daß er Das gedichtet hätte, wenn er sie sich als einen Einklang dachte und so beschaffen, um von den Regungen des Körpers sich leiten zu lassen, nicht aber diese zu leiten und zu beherrschen, und nicht als etwas weit Göttlicheres, als einem Einklang zu Vergleichendes?

Ja, beim Zeus, lieber Sokrates, mir wenigstens erscheint sie so.

Demnach, mein Bester, kommt es in keiner Beziehung uns zu, die Seele für eine Art von Einklang zu erklären; denn weder würden wir mit dem Homeros, dem göttlichen 95
Dichter, noch wir selbst mit uns selbst übereinstimmen.

So verhält es sich, versetzte er.

Gut, sagte er — Sokrates — mit der Thebischen Harmo- 44
nie [41]) hätten wir uns, scheint es, so leidlich abgefunden. Doch weiter, lieber Kebes, wie und durch welche Beweisführung werden wir die Einwendungen des Kadmos beseitigen?

Das, sagte Kebes, wirst du, denk' ich, ausfindig machen; wenigstens diesen Beweis, gegen den Einklang, hast du gegen meine Erwartung auf eine bewundernswürdige Weise geführt. Denn als Simmias sagte, welche Bedenklichkeiten er hege, erwartete ich verwundernd, ob Jemand gegen seine Einwendungen etwas vorzubringen wissen werde. Es erschien mir daher sehr seltsam, daß er nicht einmal dem ersten Angriff deiner Gegenrede Stand hielt. Gewiß würde ich mich daher wol nicht verwundern, wenn es den Einwendungen des Kadmos [42]) ebenso erginge.

Sprich nicht so stolze Erwartungen aus, mein Guter, sagte Sokrates, damit der Beweis, den wir zu führen im Begriffe sind, unberufen bleibe und nicht umgeworfen werde. Doch Das sei Gott anheimgestellt; wir aber wollen, wie Homeros sagt, näher herantretend [43]), einen Versuch machen, ob dein Einwand irgend gegründet sei. Die Hauptsache Dessen, was du vermissest, ist doch aber: Du wünschest nachgewiesen zu sehen, daß unsere Seele unvergänglich und unsterblich sei, wenn ein weisheitsliebender Mann, der im Begriffe steht zu sterben, hegt er getrosten Muth und meint, er werde dort besonders wohl sich befinden, wohler als wenn er bis an seinen Tod ein anderes Leben geführt hätte, nicht unbesonnener und thörichter Weise diesen Muth hegen soll. Aber nachzuweisen, daß die Seele etwas Kräftiges und Gottähnliches ist, und daß sie früher war, ehe denn wir Menschen wurden, das Alles möge, sagst du, immerhin darthun, zwar nicht die Unsterblichkeit, aber doch, daß bei Seele etwas Langdauerndes ist und daß sie eine

unermeßliche Zeit früher war und gar Vieles wußte und that. Darum war sie aber um nichts mehr unsterblich, sondern eben das Eintreten in den Körper eines Menschen war ihr wie eine Krankheit, der Beginn des Verderbens; und mühselig verbringe sie dieses Leben und finde zuletzt doch durch Das, was man Tod nennt, ihren Untergang. Es macht aber, sagst du, keinen Unterschied, ob sie einmal, oder ob sie oft in einen Körper kommt, um Jedem von uns Besorgniß zu erregen; denn Demjenigen kommt es, wenn er nicht unverständig ist, zu, besorgt zu sein, der nicht weiß, noch zu beweisen vermag, daß sie unsterblich ist. So ungefähr, lieber Kebes, lautet, mein' ich, Das, was du einwendest; und absichtlich wiederhole ich es oft, damit nichts uns entgehe und damit du, willst du, etwas hinzufügen oder zurücknehmen könnest.

Nein, sagte Kebes, gegenwärtig habe ich nichts, weder hinzuzufügen, noch zurückzunehmen, sondern so lautet mein Einwand.

45 Nachdem nun Sokrates eine geraume Zeit geschwiegen und bei sich selbst nachgesonnen hatte, sagte er: Nichts Geringfügiges ist es, lieber Kebes, was du zur Sprache bringst; denn es gilt der Ursache des Entstehens und Vergehens überhaupt genau
96 nachzuforschen. Ich will dir also, wenn du es wünschest, erzählen, wie es mir selbst damit ergangen ist; scheint dir dann Einiges meiner Rede ersprießlich, von Dem, was du zur Sprache bringst, dich zu überzeugen, so wirst du es benutzen.

Mein Wunsch ist Das allerdings, sagte Kebes.

So höre denn meine Erzählung. In meiner Jugend nämlich war ich höchst begierig auf die Weisheit, die sie die Naturerkenntniß nennen, denn gar herrlich erschien sie mir, den Grund von Jeglichem zu erkunden, wodurch Jegliches entsteht und wodurch es untergeht und wodurch es besteht; und oft quält' ich zuerst mich selbst mit dergleichen Fragen: Ob, wenn das Warme und Kalte in Fäulniß gerieth, dann, wie Einige behaupteten, die lebenden Geschöpfe entstehen. Und ob es das Blut ist, vermittels dessen wir denken, oder die Luft oder das Feuer, oder von diesen nichts, sondern das Gehirn, welches die Sinneswahrnehmungen des Hörens und Sehens und Riechens uns verschafft, und aus diesen Erinnerung entstehe und Meinen,

aus der Erinnerung und dem Meinen aber, wenn es zu einem feststehenden werde, ebenso das Wissen. Und indem ich ferner über das Vergehen dieser Dinge und die Veränderungen am Himmel und auf Erden nachdachte, schien ich zuletzt mir selbst von Natur durchaus nicht zu einer solchen Nachforschung befähigt. Dafür will ich dir einen schlagenden Beweis anführen: Selbst in Dem, was ich früher, nach meiner eigenen und Anderer Meinung, genau zu wissen glaubte, sah ich mich durch diese Untersuchung so mit Blindheit geschlagen, daß ich sogar die Kenntniß, die ich zu besitzen glaubte, einbüßte, so über vieles Andere, als wodurch der Mensch wächst. Denn Das, glaubt' ich vorher, sei Jedem einleuchtend, durch das Essen und Trinken. Wenn nämlich durch die Nahrungsmittel Fleisch zum Fleische, Knochen zu den Knochen und so in demselben Verhältnisse zu jedem der übrigen das ihm Verwandte komme, dann habe der vorher geringe Umfang zugenommen und aus dem kleinen Menschen werde ein großer. So meint' ich damals, und denkst du nicht ziemlich vernünftig?

So denk' ich, sagte Kebes.

Doch erwäge auch noch Folgendes. Ich hielt die Meinung für eine ganz vernünftige, daß, wenn man einen großen Menschen neben einem kleinen stehen sähe, jener um die Kopfeslänge größer sei, und so ein Pferd gegen ein Pferd; und was noch augenfälliger ist, die Zehn schien mir größer zu sein als die Acht, weil die Zwei dazu komme, und das Zweischuhige sei größer als das Einschuhige, weil es um die Hälfte es überrage.

Doch welche Meinung hegst du jetzt über diese Dinge? fragte Kebes.

Ich bin, beim Zeus, weit entfernt von der Meinung, von irgend einer dieser Erscheinungen den Grund zu wissen, indem ich bei mir selbst es nicht gelten lasse, weder daß, wenn Jemand die Eins zur Eins fügt, entweder die Eins, zu der sie gefügt wurde, zur Zwei geworden ist, oder daß sowol das Hinzugefügte, als Das zu Dem es gefügt wurde, durch das Hinzufügen des Einen zum Andern zu Zwei ward (denn es erscheint mir 97
wundersam, daß, als jedes der Beiden von einander getrennt war, jedes von beiden Eins und sie damals nicht Zwei waren, nachdem sie aber zu einander gekommen sind, dieses Zusammen-

treffen des mit einander Verbundenwerdens für sie der Grund wurde, Zwei zu werden): noch kann ich mich fortwährend überzeugen, daß wenn Jemand die Eins spaltet, in eben dieser Spaltung umgekehrt der Grund liege, daß sie zur Zwei wurde; denn der Grund des zur Zwei Werdens ist ein dem vorigen entgegengesetzter: vorher, weil sie einander nahe gebracht und das Eine zu dem Andern gefügt wurde und jetzt weil das Eine von dem Andern entfernt und geschieden wird: noch kann ich endlich mich fernerhin bei dieser Art des Verfahrens überzeugen, daß ich wisse, wie die Eins entsteht, noch mit Einem Worte, wodurch irgend etwas Anderes entsteht, vergeht oder fortbesteht, sondern ich zimmere mir selbst aufs Gerathewohl irgend ein anderes Verfahren zusammen, lasse aber dieses in keiner Weise gelten.

46 Als ich vielmehr einmal Einen aus einem Buche, des Anaxagoras [44]), wie er sagte, vorlesen und behaupten hörte, daß sonach der Gedanke das Anordnende und der Urheber von Allem ist, freut' ich mich nun dieses Grundes und es schien mir in gewisser Hinsicht seine Richtigkeit zu haben, daß in dem Gedanken der Grund von Allem liege: Wenn dieses sich so verhält, meint' ich, ordne und füge der ordnende Gedanke Alles so, wie es am Besten sei; wolle demnach Jemand den Grund eines Jeglichen ausmitteln, wie es entsteht oder vergeht oder fortbesteht, müsse er über dasselbe ausmitteln, wie es für dasselbe am Besten sei zu bestehen oder irgend sonst etwas zu erleiden oder zu bewirken. Habe doch, dieser Lehre zufolge, der Mensch in Bezug auf sich selbst und Andere, nichts Anderes zu erforschen, als das (für sich) Beste und Vorzüglichste. Ferner sei es nothwendig, daß Derselbe auch das Schlechtere kenne, denn Ein Wissen umfasse beides. Dieses erwägend glaubt' ich erfreut, in dem Anaxagoras einen Lehrer über den Grund des Seienden nach meinem Sinne gefunden zu haben; und daß dieser zuvörderst mir sagen werde, ob die Erde flach oder rund sei, nachdem er mir es aber gesagt, werde er dann auch den Grund und die Nothwendigkeit hinzufügen, indem er das Bessere nachweise und daß sie besser so beschaffen sei; und sollt' er behaupten, daß sie in der Mitte sich befinde, werde er hinzufügen, wie es besser sei, daß sie in der Mitte sich befinde; und

mache er mir Das begreiflich, dann war ich entschlossen, für- 98
der keine andere Art des Grundes zu begehren; denselben Entschluß hegt' ich nun auch hinsichtlich der Sonne, eben danach zu forschen, und des Mondes und der andern Sterne, und ihrer Schnelligkeit und Bewegungen gegen einander und Dessen, was sie sonst erleiden, inwiefern es wol besser ist, daß Jegliches bewirke und erleide, was es erleidet. Denn nimmer meint' ich, daß er, bei der Behauptung, dieses sei durch den Gedanken geordnet, noch irgend einen andern Grund bei ihnen hinzufügen werde, als, weil es am Besten sei, daß sie so beschaffen seien, wie sie es sind. Indem er nun bei Jedem das für Jeden und Alle insgesammt Beste als Grund angebe, werde er, meint' ich, dann die Darstellung des für Alles insgesammt Guten beifügen.[45]) Und um vieles Geld hätte ich meine Erwartungen nicht aufgegeben, sondern ergriff eifrig die Bücher und las sie so schnell ich konnte, um so schnell ich konnte, was das Beste und Schlechtere sei zu erfahren.

Bald aber, lieber Freund, sah ich einer wundervollen Hoff- 47
nung mich entrückt, da ich im Fortschreiten und Weiterlesen bemerkte, daß der Mann vom Gedanken keinen Gebrauch mache, noch in ihm den Grund für das Anordnen der Dinge suche, sondern diesen Grund in allerlei, in Luft, Äther, Gewässer und vielen andern seltsamen Dingen finde. Und es schien mir ihm fast ebenso ergangen zu sein, als wenn Jemand behauptete, den Sokrates leite in Allem was er thut der Gedanke, und nachher, indem er den Grund von Jeglichem was ich thue anzugeben versuchte, zuerst sprechen wollte, ich sitze deswegen jetzt hier, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen zusammengesetzt ist, und weil die Knochen fest sind und von einander geschiedene Gelenke haben, die Sehnen aber sich anstrengen und abspannen lassen, indem sie die Knochen nebst dem Fleische und der Alles zusammenhaltenden Haut umgeben. Indem nun die Knochen in ihren Zusammenfügungen sich erheben und die Sehnen sich ausdehnen und zusammenziehen, setzt Das mich wol jetzt in den Stand meine Glieder zu krümmen und aus diesem Grunde sitze ich zusammengekauert da; und wenn er auch ferner manche andere diesen ähnliche Gründe des Unterredens angäbe, der Stimme es beimessend und der Luft und dem Ge-

hör und tausenderlei Anderm der Art, es sich aber nicht kümmern ließ die wirklichen Gründe anzugeben, daß, weil es den Athenern besser dünkte mich zu verurtheilen, darum auch mir es besser erschienen ist, hier sitzen zu bleiben und gerechter, die Strafe, die sie eben mir auferlegten, zu erdulden; da, beim Hunde,
99 längst, denk' ich, diese Knochen und Sehnen in der Nähe von Mégara oder bei den Böotern sich befänden, von Dem was als das Beste erschien gehoben, wenn ich es nicht für rechtmäßiger und rühmlicher hielt, statt die Flucht zu ergreifen und zu entwischen, dem Staate die Strafe, wie er sie mir auferlege, zu büßen. [46]) Derartiges aber den Grund zu nennen, ist sehr seltsam; doch wollte Jemand sagen, daß ich, ohne dergleichen zu haben wie Knochen und Sehnen und was ich sonst habe, wol nicht im Stande wäre, was mir gut dünkt zu thun, dann würde er zwar Recht haben, aber zu behaupten, daß darin der Grund liege von Dem was ich thue und daß nur insofern mich der Gedanke leite, nicht aber die Wahl des Besten, Das wäre eine sehr leichsinnige Behauptung; nicht im Stande zu sein, zu unterscheiden, daß in der That etwas Anderes der Grund ist, und etwas Anderes Das, ohne welches der Grund nicht zum Begründenden würde, was offenbar die Menge, wie im Dunklen tappend, mit Anwendung eines gehörigen Ausdrucks den Grund selbst nennt! Daher läßt ja der Eine die Erde verharren, indem er mit einem vom Himmel ausgehenden Wirbel sie umgibt, der Andere schiebt ihr, wie einer breiten Mulde, die Luft als Stütze unter, dem Vermögen aber die Lage zu haben, die ihr anzuweisen das Beste sein dürfte, dem forschen sie nicht nach, noch legen sie ihm eine göttliche Kraft bei, sondern meinen wol, daß sie einen Atlas ausfindig machten [47]), kräftiger und unvergänglicher, und Alles mehr zusammenhaltend, als dieses; und glauben wirklich nicht, daß das Gute und Geziemende irgend etwas verknüpfe und zusammenhalte. Ich hätte nun sehr gern, wie es irgend mit einem solchen Grunde sich verhält, von irgend Jemandem mich belehren lassen: da mir aber diese Einsicht versagt wurde, und ich dieselbe weder selbst zu ermitteln, noch durch einen Andern zu erlangen vermochte; willst du wol lieber Kebes, daß ich dir eine Beschreibung von dem Wege gebe, auf welchem ich,

diesem Grunde nachzuforschen, eine zweite Fahrt unternommen habe?

Ei gar sehr wünsch' ich Das, versetzte er.

Nach diesem also, fuhr er fort, als meine Hoffnung, das 48
Seiende zu erforschen, schwand, bedünkte mich nämlich, ich müsse
mich vorsehen, daß es mir nicht ergehe, wie den eine Verfin-
sterung der Sonne Beobachtenden und Betrachtenden; denn
Manche verderben sich wol die Augen, wenn sie nicht im Was-
ser oder etwas dem Ähnlichen ihr Bild betrachten. So etwas
kam auch mir in den Sinn, und ich besorgte, meine Seele
möge ganz erblinden, wenn ich meine Blicke auf die Gegen-
stände richte, und vermittels jegliches Sinnes ihrer habhaft zu
werden versuche. Ich glaubte vielmehr zu Vernunftschlüssen
meine Zuflucht nehmen und in diesen die wahre Beschaffenheit
des Seienden erforschen zu müssen. Vielleicht ist aber das
Bild, dessen ich mich bediene, in gewisser Hinsicht kein ange-
messenes; denn ich gebe nicht ganz zu, daß wer das Seiende 100
nach Begriffen betrachtet, es mehr im Bild betrachte, als wer
in den Dingen selbst es thut. Diesen Weg aber schlug ich ein
und indem ich jedes Mal einen Satz annehme, den ich vor
allen für unwiderlegbar halte, erkenn' ich Das hinsichtlich des
Grundes und jegliches Andern für wahr, was mir mit dem-
selben übereinzustimmen scheint, was aber nicht, für nicht wahr.
Doch ich will mich deutlich erklären, was ich meine; denn noch
ist es dir, denk' ich, nicht klar.

Beim Zeus, nicht besonders, versetzte Kebes.

Ich mein' es aber, sagte er, so: Nichts Neues stell' ich auf, 49
sondern was ich stets, so anderwärts, als in unserer bisherigen
Untersuchung [48]), zu behaupten nicht müde ward. Ich schicke
mich nämlich zu dem Versuche an, dir die Gattung des Grundes
nachzuweisen, die ich ausgemittelt habe, und komme auf jenes
Vielbesprochene zurück und gehe davon aus, indem ich annehme,
daß es etwas Schönes an und für sich gebe, und etwas Gutes
und Großes, und in allem Andern. Wenn du mir zugibst und
einräumst, daß es Das gebe, dann hoff' ich dir daraus den
Grund (der Dinge) nachzuweisen, und auszumitteln, daß die
Seele unsterblich sei.

Das führe doch, sagte Kebes, meiner Zustimmung gewiß möglichst schnell aus.

Erwäge nun, fuhr er fort, ob das an Jenes sich Knüpfende auch deine Zustimmung hat, wie die meinige. Mir ist's nämlich offenbar, daß, wenn es neben dem an sich Schönen noch etwas anderes Schönes gibt, es aus keinem andern Grunde schön sei, als weil es jenes Schönen theilhaftig ist; und Das behaupt' ich von Allem. Räumst du einen solchen Grund ein?

Ich räum' ihn ein.

Demnach, fuhr er fort, vermag ich fürder nicht diese andern gelehrten Gründe zu begreifen und einzusehen; sondern wenn mir Einer den Grund angibt, weshalb irgend Etwas schön sei, weil es eine blühende Farbe oder Gestalt, oder irgend etwas der Art habe, laß ich das Übrige auf sich beruhen, denn alles Andere schafft mir Verwirrung; Das aber halt' ich ganz einfach, ohne Spitzfindigkeiten, in einfältiger Weise vielleicht, bei mir fest, daß nichts Anderes es zum Schönen macht, als das Vorhandensein oder die Gemeinschaft jenes Schönen, oder wie und in welcher Weise es sonst zu ihm gekommen ist, denn Das will ich jetzt nicht weiter feststellen, sondern nur, daß alles Schöne durch das Schöne zum Schönen wird. Denn diesen Bescheid mir selbst sowie Andern zu ertheilen, scheint mir das Sicherste, und indem ich daran festhalte, glaub' ich nimmer zu straucheln, sondern mit Sicherheit mich und jeden Andern dahin zu bescheiden, daß das Schöne vermittels des Schönen schön wird. Oder ist das nicht auch deine Meinung?

Sie ist's.

Und daß demnach vermittels der Größe das Große groß und das Größere größer und vermittels der Kleinheit das Kleinere kleiner sei?

Ja.

Demnach würdest auch du es nicht gelten lassen, wollte Jemand behaupten, es sei Einer vermöge des Kopfes größer
101 als ein Anderer, und der Kleinere vermöge desselben kleiner, sondern würdest beharrlich versichern, das Größere sei vermöge keines Andern größer denn ein Anderes, als vermöge der Größe und durch sie größer, das Kleinere aber durch nichts Anderes

kleiner, als vermöge der Kleinheit, dadurch, durch die Kleinheit, sei es kleiner. Aus Besorgniß, denk' ich, wenn du behauptest, es sei Jemand vermöge des Kopfes größer oder kleiner, daß dir ein Widerspruch entgegentrete, erstens daß vermöge Desselben das Eine größer, das Andere kleiner sei, dann daß der Größere vermöge des doch kleinen Kopfes größer sei; Das sei aber etwas Wunderbares, daß Jemand durch etwas Kleines groß sei. Oder würdest du das Bedenken nicht hegen?

Und lachend erwiderte Kebes: Freilich.

Würdest du nicht, fuhr er fort, Bedenken hegen, zu behaupten, die Zehn sei durch die Zwei größer, als die Achte, nicht aber der Menge nach und durch die Menge? Und das Zweischuhige durch die Halbschied größer als das Einschuhige, nicht aber vermöge der Größe? Denn das Bedenken bleibt wol dasselbe.

Allerdings.

Wie weiter? Würdest du dich nicht bedenken, zu behaupten, daß, wenn das Eine zum Einen hinzugefügt werde, das Hinzufügen, oder, wenn es gespalten werde, das Spalten der Grund sei vom Entstehen der Zwei? Und würdest du wol nicht mit laut erhobener Stimme erklären, du sehest nicht ein, daß Jegliches irgend in anderer Weise entstehe, als durch die Theilhaftigkeit an dem eigenthümlichen Wesen eines Jeden, dessen es theilhaftig sei, und daß du in diesem Falle keinen andern Grund des Entstehens der Zwei anerkennest, als das der Zweiheit Theilhaftigsein, und dieser müsse, was zur Zwei werden solle, theilhaftig sein, sowie der Einheit das zur Eins zu werden Bestimmte? Würdest du aber wol nicht dieses Spalten und Hinzufügen und andere dergleichen Künsteleien auf sich beruhen lassen, indem du Weisern als du die Widerlegung solcher Einwände überließest, du selbst dagegen, indem dich, wie man im Sprüchwort sagt, der eigene Schatten und deine Unkunde ängstlich machte [49]), an jenes Feststehende deiner Annahme dich halten, und danach deine Antwort ertheilen? Wollte aber Jemand die Annahme selbst angreifen, würdest du Das nicht auf sich beruhen lassen und nichts darauf erwidern, bis du das aus jener Voraussetzung Folgende erwogen, ob es mit sich selbst in Einklang oder im Widerspruch stehe? Solltest du aber jene

Annahme selbst rechtfertigen, würdest du sie wol in derselben Weise rechtfertigen, indem du wieder eine andere Annahme aufstelltest, welche unter den höhern dir die beste erschiene, bis du zu etwas Befriedigendem gelangtest; würdest aber nicht wenn du etwas von dem Seienden zu ermitteln begehrtest, in buntem Durcheinander zugleich vom ersten Grunde und dem daher Abgeleiteten, wie die auf Streit Erpichten, sprechen? Denn Das ist wol nicht im Geringsten Dieser Sorge und Bestreben; sind sie doch, im Gefühle ihrer Weisheit, fähig, sich selbst zu genügen,
102 obgleich sie Alles durcheinander mengen. Du aber, wenn du zu den nach Weisheit Strebenden gehörst, würdest es, denk' ich, so machen, wie ich sage.

Du hast sehr recht, erwiderten zugleich Simmias und Kebes.

Echekrates. Beim Zeus ganz natürlich, lieber Phädon; denn zum Bewundern einleuchtend, selbst für einen mit geringer Einsicht Begabten, scheint er mir Das dargelegt zu haben.

Phädon. Ja allerdings, lieber Echekrates, so schien es auch allen Anwesenden.

Echekr. Scheint es doch auch uns, die wir nicht zugegen waren und jetzt es vernehmen, so. Was wurde denn aber nach Diesem besprochen?

50 Phädon. Er that, glaube ich, als man Das ihm zugestanden und eingeräumt hatte, das Sein jedes Vernunftbegriffs und daß die andern eben dieser Begriffe theilhaftigen Dinge davon den Namen führen, darauf folgende Frage: Wenn du nun, sagte er, Das so annimmst, nimmst du nicht, wenn du sagst Simmias sei größer als Sokrates, aber kleiner als Phädon, dann an, daß sich im Simmias Beides befinde, Größe und Kleinheit?

Ja.

Du räumst aber doch ein, daß Das: Simmias überrage den Sokrates, nicht in Wahrheit sich so verhalte, wie es den Worten nach lautet? Denn es liege nicht in der Natur des Simmias dadurch, daß er Simmias sei, sondern vermöge der Größe, die er zufällig besitzt, zu überragen; auch nicht den Sokrates zu überragen, weil Sokrates Sokrates ist, sondern weil dem Sokrates, gegen Jenes Größe, Kleinheit zukommt.

Richtig.

Noch daß er dadurch vom Phädon überragt werde, weil
Phädon Phädon ist, sondern weil dem Phädon, gegen des
Simmias Kleinheit, Größe zukommt.

So ists.

So wird also dem Simmias der Name des Großen und
des Kleinen beigelegt, indem er zwischen Beiden in der Mitte
steht, weil er, als an Größe überragend, die Kleinheit des Ei-
nen überragt, dem Andern aber eine seine Kleinheit überragende
Größe zugesteht. Und lächelnd fuhr er fort: Ich scheine mich
sogar mit urkundenmäßiger Genauigkeit ausdrücken zu wollen,
es verhält sich aber doch wol, wie ich sage.

Er stimmte bei.

Ich sage Das aber, weil ich wünsche, daß du dieselbe Mei-
nung annehmest, wie ich. Mir nämlich ists offenbar, daß nicht
nur die Größe an sich nie zugleich groß und klein zu sein be-
gehrt, sondern daß auch die uns angehörige Größe nimmer
das Kleine zulasse, noch überragt zu werden begehre, sondern
daß sie Eines von beiden, entweder sich zurückziehe und ent-
weiche, wenn das Entgegengesetzte, das Kleine, ihr entgegentritt,
oder wenn Das herankam untergehe; erwarte und bestehe sie
aber die Kleinheit, nichts Anderes, als was sie war, zu sein
begehre; so wie ich, indem ich die Kleinheit erwartete und be-
stand, und noch bleibe, wie ich bin, als eben derselbe klein bin; Je-
nes Große aber (das Große an sich) vermaß sich nicht als groß
klein zu sein; ebenso begehrt auch das uns angehörige Kleine
nimmerdar groß zu werden oder zu sein, noch begehrt ein an-
deres der sich Entgegengesetzten, während es noch ist wie es
war, zugleich das Entgegengesetzte zu werden und zu sein, sondern 103
es entfernt sich in solchem Falle oder geht unter.

So erscheint es mir durchaus, erwiderte Kebes.

Und einer der Anwesenden, wer es war, erinnere ich mich 51
nicht deutlich, sagte, als er Das hörte: Bei den Göttern,
wurde von uns nicht bei der frühern Untersuchung gerade das
Gegentheil des jetzt Ausgesprochenen eingeräumt, daß aus dem
Kleinern das Größere und aus dem Größern das Kleinere ent-
stehe und daß überhaupt so das Entgegengesetzte entstehe, aus
dem Entgegengesetzten? [50]) Jetzt aber wird, bedünkt mich, be-
hauptet, daß Das wol nie geschehen könne.

Und Sokrates der sich hinneigte und es hörte, sagte: Sehr wacker hast du Das in Erinnerung gebracht, doch bedenkst du fürwahr nicht den Unterschied des damals und jetzt Ausgesprochenen. Denn damals wurde behauptet, daß aus dem entgegengesetzten Dinge das entgegengesetzte werde, jetzt aber daß das Entgegengesetzte an sich niemals zu einem sich selbst Entgegengesetzten werden könne, weder das in uns noch, das in der Natur. Denn damals, Freund, sprachen wir von den das Entgegengesetzte Besitzenden, indem wir nach jenes Namen sie benannten, jetzt aber von den Eigenschaften selbst, von deren Inwohnen das danach Benannte den Namen führt; von jenen selbst behaupten wir doch wol nicht, daß sie geneigt seien ein Entstehen aus einander zu gestatten. Und indem er zugleich seinen Blick auf den Kebes richtete, sagte er: Hat etwa von Dem, was dieser sagte, etwas auch dich beunruhigt, lieber Kebes?

Ich befinde mich nicht wieder[51]) in diesem Falle; ob ich gleich nicht leugne, daß Vieles mich beunruhigt.

Wir sind also doch ganz einfach darüber einverstanden, daß das Entgegengesetzte nie ein sich selbst Entgegengesetztes sein werde?

Ganz entschieden, antwortete er.

52 Auch Folgendes ziehe mir noch in Erwägung, ob du beistimmen wirst. Du nennst doch etwas kalt und etwas warm?

Ja.

Dasselbe was du Schnee und Feuer nennst?

Nicht doch, beim Zeus.

Sondern das Warme ist etwas vom Feuer, und das Kalte etwas vom Schnee Verschiedenes?

Ja.

Das ist aber doch, denk' ich, deine Meinung, daß nimmer Das was Schnee ist, wenn er, wie wir im Vorigen uns ausdrückten, das Warme zuläßt[52]), noch sein werde was er war, Schnee und warm, sondern daß er, wenn das Warme herankommt, entweder entweichen, oder untergehen werde.

Allerdings.

Und umgekehrt werde das Feuer, wenn das Kalte an dasselbe herankommt, entweder sich entfernen oder zu Grunde gehen, nimmer aber sich vermessen, nachdem es die Kälte zuließ, noch zu sein, was es war, Feuer und kalt.

Du hast recht.

Es gilt demnach, fuhr er fort, von einigen dergleichen Dingen, daß nicht blos der Begriff an sich seinen Namen für alle Zeiten beanspruchte, sondern auch etwas Anderes, was nicht er selbst ist, aber doch, so lang' es besteht, seine Gestalt trägt. Vielleicht macht Folgendes meine Meinung noch deutlicher. Das Ungerade muß nämlich doch wol stets den Namen bekommen, mit dem wir es jetzt benannten. Oder nicht?

Allerdings.

Etwa allein unter Dem, was da ist, denn darauf geht meine Frage, oder auch sonst etwas, was nicht Dasselbe ist, wie das Ungerade, was man aber ebenfalls mit seinem Namen belegen 140
muß, weil es seiner Natur nach von der Beschaffenheit ist, daß es nie ohne das Ungerade ist? Ich meine aber ein so Beschaffenes, daß ihm Dasselbe wie der Dreiheit und vielen andern widerfährt. Ziehe nun die Dreiheit in Erwägung; meinst du nicht, daß sie mit ihrem eigenen Namen und dem des Ungeraden zu belegen sei, was doch nicht Das, was die Dreiheit ist? Demungeachtet ist wol sowol die Dreiheit, als die Fünfheit und die ganze Halbschied der Zahlen so beschaffen, daß, ohne zu sein was das Ungerade, doch immer jede derselben ungerade ist. Und so ist umgekehrt, die Zwei und die Vier und die ganze übrige Zahlenreihe, obgleich nicht Dasselbe wie das Gerade, deßungeachtet jede derselben stets eine gerade. Gestehest du Das zu, oder nicht?

Wie sollt' ich nicht?

Siehe nun was ich verdeutlichen will. Es ist aber Folgendes, daß nicht blos jene (Begriffe) das ihnen Entgegengesetzte nicht zulassen, sondern auch diejenigen Dinge, welche, ohne einander entgegengesetzt zu sein, stets das Entgegengesetzte festhalten, auch diese lassen natürlich den Vernunftbegriff nicht zu, welcher Dem ihnen inwohnenden entgegengesetzt ist, sondern entschwinden entweder, wenn er hinzutritt oder gehen unter. Oder sollen wir nicht behaupten, daß die Drei eher untergehen, oder irgend sonst etwas über sich ergehen, als es sich gefallen lassen werde, zur Geraden zu werden?

Ja, allerdings, sagte Kebes.

Die Zweiheit ist aber doch nichts der Dreiheit Entgegengesetztes.

Freilich nicht.

Nun also gestatten nicht blos die entgegengesetzten Begriffe nicht das gegenseitige Hinzutreten, sondern es gestattet auch manches Andere nicht das Hinzutreten des Entgegengesetzten.

Was du sagst, ist sehr richtig.

53 Willst du also, fuhr er fort, daß wir, wenn wir es vermögen, bestimmen, von welcher Beschaffenheit dergleichen Dinge sind?

Ja wohl.

Werden es nun nicht diejenigen sein, lieber Kebes, die Dasjenige, was sie inne haben, nicht blos nöthigen, ihren eigenen Begriff, sondern auch den eines Entgegengesetzten festzuhalten?

Wie meinst du?

Wie wir eben sagten. Denn du weißt doch, daß Das, was der Begriff Drei in sich begreift, nicht blos eine Drei, sondern auch ein Ungerades sein muß.

Allerdings.

Zu einem Solchen könne nun, behaupten wir, der derjenigen Form, welche Das bewirkt, entgegengesetzte Begriff niemals treten.

Freilich nicht.

Das bewirkte aber die des Ungeraden?

Ja.

Dieser entgegengesetzt ist aber die des Geraden?

Ja.

Nimmermehr wird also zur Drei der Begriff des Geraden kommen.

Gewiß nicht.

Die Drei ist doch des Geraden nicht theilhaftig?

Nein.

Demnach ist die Drei ein Nichtgerades.

Ja.

Im Betreff Dessen also, was wir, wie ich sagte, bestimmen wollten, wie beschaffen die Dinge sind, welche ohne einander entgegengesetzt zu sein, dieses, das Entgegengesetzte, dennoch nicht zulassen, sowie jetzt die Dreiheit, ohne dem Geraden entgegengesetzt zu sein, demungeachtet das Gerade nicht zuläßt, denn es führt das ihr Entgegengesetzte mit sich, sowie die Zweiheit das dem Ungeraden und das Feuer das dem Kalten

und so sehr vieles Andere. So erwäge doch, ob du es nicht 105
so bestimmst, daß nicht blos das Entgegengesetzte das Entgegengesetzte nicht zulasse, sondern daß auch Das, was ein Dem, zu dem es selbst herantritt, Entgegengesetztes mit sich führt, nie den Gegensatz des von dem Hinzuführenden Hinzugeführten zulasse. Rufe es dir noch einmal in das Gedächtniß zurück; denn es ist nicht übel es zu wiederholten Malen zu vernehmen. Die Fünf wird nicht den Begriff des Geraden zulassen, noch die Zehn, als das Zwiefache, den des Ungeraden. Auch dieses ist also einem Andern entgegengesetzt, wird aber dennoch den Begriff des Ungeraden nicht zulassen; noch das Anderthalb oder Anderes der Art, die Halbschied, den des Ganzen, desgleichen das Drittel und alles Derartige; wenn du mir folgest und darin mit mir übereinstimmst.

Ei ja wohl stimm' ich dir bei und folge dir.

Gib mir noch einmal vom Anfang an Bescheid. Und nicht 54
mit dem in der Frage liegenden Worte antworte mir, sondern, indem du es mir nachthust, mit einem andern. Das sag' ich aber, weil ich neben der zuerst von mir gegebenen Antwort, dem eben Gesagten zufolge, noch etwas andres Zuverlässiges erkenne. Fragst du mich nämlich, was macht einen Körper, wenn es in ihn kommt, warm, so würde ich dir nicht jene, zwar zuverlässige, aber einfache Antwort geben: Wenn Wärme, sondern dem jetzt Gesagten zufolge, die gewähltere, wenn Feuer in sie kommt; noch werd' ich auf die Frage, was läßt einen Körper, wenn es in ihn kömmt, erkranken, erwidern, wenn Krankheit, sondern wenn Fieber in ihn kommt; noch sagen, daß eine Zahl durch das Ungerade, sondern durch die Einheit ungerade werde, und so im Übrigen. Erwäge aber, ob du nun bereits zur Genüge begriffen hast, was ich sagen will.

Vollkommen zur Genüge.

Sage mir nun doch, fuhr er fort, wodurch wird ein Körper, wenn es in ihn kömmt, zum lebenden werden?

Indem in ihn eine Seele kömmt.

Ist Das stets der Fall?

Wie sollt' es Das nicht?

So bringt also die Seele zu Dem, dessen sie sich bemeistert, stets Leben?

Freilich bringt sie Das.

Gibt es etwas dem Leben Entgegengesetztes, oder nicht?

Das gibt es.

Was denn?

Den Tod.

Wird also nicht die Seele nie das Dem, was sie stets hinzubringt Entgegengesetzte, zulassen, wie, dem bisher Gesagten zufolge, eingeräumt wurde?

Ei ganz gewiß nicht, sagte Kebes.

55 Wie also? Wie nannten wir doch eben das den Begriff des Geraden nicht Zulassende?

Ungerade.

Aber das des Gerechten nicht Empfängliche, und was für das Wohltönende nicht empfänglich ist?

Mißtönend, und das Andere ungerecht.

Gut; was aber für den Tod nicht empfänglich ist, wie nennen wir Das?

Unsterblich.

Nicht wahr, die Seele ist für den Tod nicht empfänglich?

Nein.

Demnach ist die Seele unsterblich?

Unsterblich.

Wohl; wollen wir behaupten, daß Das bewiesen sei? Oder was meint ihr?

Ei wohl, vollkommen zur Genüge, lieber Sokrates.

Wie also, lieber Kebes? fuhr er fort, wenn das Ungerade nothwendig unvergänglich wäre, könnte wol die Drei umhin, unvergänglich zu sein?

Wie sollte sie denn nicht?

106 Würde also nicht auch, wenn das Wärmelose nothwendig unvergänglich wäre, der Schnee, wenn Jemand zum Schnee das Warme brächte, unversehrt und ungeschmolzen entweichen? Denn vergehen würde er wol nicht, noch auch zurückbleibend die Wärme zulassen.

Was du sagst, ist richtig.

Ebenso würde, denk' ich, wenn auch das Kältelose unvergänglich wäre, das Feuer, wenn über dasselbe etwas Kaltes

käme, nimmer wol verlöschen noch untergehen, sondern schnell und unversehrt entweichen.

Nothwendig.

Müssen wir uns nun nicht nothwendig auch so über das Unsterbliche äußern? Wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, dann kann die Seele, wenn der Tod über sie kömmt, unmöglich untergehen; denn sie kann doch, nach dem vorher Gesagten, den Tod nicht zulassen, noch wird sie todt sein, wie, behaupteten wir, die Drei kein Gerades sein wird, noch auch das Ungerade, noch auch das Feuer kalt, oder die in ihm enthaltene Wärme. Was steht aber, könnte wol Jemand sagen, Dem entgegen, daß zwar das Ungerade durch das Hinzutreten des Geraden kein Gerades werde, daß aber, nach dessen Untergang, statt jenes ein Gerades da sei? Gegen den dieses Einwendenden könnten wir nicht entschieden verfechten, es gehe nicht unter; denn das Ungerade ist nichts Unvergängliches; da wir, wenn Das uns zugestanden würde, leicht es zu verfechten vermöchten, daß beim Hinzukommen des Geraden das Ungerade und die Drei sich entferne: und Dasselbe könnten wir wol auch hinsichtlich des Feuers und des Warmen und der Übrigen verfechten. Oder nicht?

Ja, allerdings.

Demnach wäre auch jetzt hinsichtlich des Unsterblichen, wenn von diesem uns eingeräumt wird, daß es auch unvergänglich sei, die Seele nicht blos unsterblich, sondern auch unvergänglich; wo aber nicht, dann dürfte es eines andern Beweises bedürfen.

Dessen bedarf es aber wenigstens dieses Einwandes wegen nicht. Denn schwerlich dürfte sonst etwas für das Verderben nicht empfänglich sein, wenn das Unsterbliche, als ein Immerwährendes, es dafür wäre.

So dürfte, denk' ich, sagte Sokrates, von der Gottheit 56
wenigstens, und dem Begriffe des Lebens an sich und wenn es sonst noch etwas Unsterbliches gibt, einstimmig zugestanden werden, daß sie niemals untergehen.

Gewiß, beim Zeus, von allen Menschen wenigstens, und noch mehr, denk' ich, von den Göttern.

Wenn also das Unsterbliche auch unverwüstlich ist, kann

wol die Seele umhin, wenn sie unsterblich ist, auch unvergänglich zu sein?

Ganz nothwendig nicht.

Wenn also der Tod über den Menschen kommt, so stirbt sein Sterbliches natürlich hin, das Unsterbliche aber enteilt unversehrt und dem Verderben nicht unterworfen, indem es vor dem Tode zurückweicht.

Das ist offenbar.

Demnach, lieber Kebes, ist die Seele vor Allem etwas
107 Unsterbliches und Unvergängliches und unsere Seelen werden im Hades sein.

Ich mindestens, lieber Sokrates, habe dagegen nichts weiter einzuwenden, erwiderte er, noch Grund, diesen Reden irgendwie den Glauben zu versagen; hat aber unser Simmias da, oder sonst Einer, etwas einzuwenden, dann ists gut, es nicht zu verschweigen. Denn ich weiß nicht, auf welche andere Zeit, passender als die gegenwärtige, Jemand es verschieben wollte, wenn er über dergleichen Dinge etwas zu sagen oder zu hören wünscht.

Gewiß, sagte er, Simmias nämlich, auch ich weiß nicht, wie ich nach dem Gesagten fürder Zweifel hegen soll. Demungeachtet fühle ich mich, wegen der Wichtigkeit der besprochenen Gegenstände, und der menschlichen Beschränktheit mistrauend gedrungen, noch immer Mistrauen in das Gesagte zu setzen.

Nicht blos Das magst du, lieber Simmias, sagte Sokrates; sondern wie diese Bemerkung ganz richtig ist, so müßt ihr auch die ersten Annahmen, obgleich sie euch zuverlässig erscheinen, dennoch einer genauern Prüfung unterwerfen; und nachdem ihr zur Genüge sie zergliedertet, werdet ihr, denk' ich, dem Beweise, so gut ein Mensch ihm zu folgen vermag, folgen können; ist euch aber Das deutlich geworden, so werdet ihr nach nichts Weiterm forschen.

Sehr richtig, versetzte er.

57 Das aber, lieben Männer, ist wohl zu bedenken, daß die Seele, wenn sie unsterblich ist, nicht blos wegen der gegenwärtigen Zeit, die wir das Leben nennen, Fürsorge erheischt, sondern wegen der gesammten, und daß nun die Gefahr, wenn Jemand

sie vernachlässigen wollte, gewiß als eine bedeutende erscheinen
dürfte. Denn wäre der Tod ein Ausscheiden von Allem, dann
wäre es für die Schlechten etwas Gefundenes, indem sie sterben,
nicht blos vom Körper, sondern zugleich auch, mit der Seele, von
ihrer eigenen Schlechtigkeit befreit zu werden. Nun aber, da
sie offenbar als unsterblich erscheint, dürfte ihr kein anderes Ent-
rinnen vor dem Bösen, noch eine Rettung bleiben, als mög-
lichst gut und vernünftig zu werden. Denn nichts Anderes
nimmt die Seele mit sich nach dem Hades, als ihre Ausbildung
und Pflege, die ja auch dem Gestorbenen gleich beim Beginn
seiner Wanderung dorthin den größten Nutzen und Schaden
bringen soll. Denn die Sage geht, daß jeden Gestorbenen
derselbe Schutzgeist, dem Jeder im Leben anheimfiel, an einen
Ort zu leiten unternehme, von wannen die dort Versam-
melten, nachdem sie ihr Endurtheil empfangen, nach dem Hades
unter der Leitung Dessen ziehen müssen, dem es sie von hinnen
dorthin zu bringen übertragen ist. Nachdem ihnen aber dort
zu Theil geworden, was ihm zu Theil zu werden ziemt und
nachdem sie dort die erforderliche Zeit verweilt, bringt sie ein
anderer Führer in vielen und langen Zeitabschnitten wieder hier-
her. Demnach ist aber der Weg nicht so beschaffen wie Tele-
phos beim Äschylos sagt [53a]), denn während dieser behauptet, 108
ein einfacher Pfad führe nach dem Hades, ist mir es offenbar,
daß es kein einfacher oder nur Einer ist. Denn da bedürfte
es wol keiner Führer; könnte doch, wenn es nur Einen gäbe,
Niemand nach irgend einer Richtung hin ihn verfehlen. Nun aber
ists natürlich, daß er viele Scheidepunkte und Umwege umfasse;
was mir die hier stattfindenden Feierlichkeiten und Gebräuche
beweisen. Die züchtige und vernünftige Seele überläßt sich
also der Leitung und ihre gegenwärtige Lage ist ihr nicht fremd;
dagegen die, wie ich im Vorigen sagte, begierig am Körper
haftende, wird, nachdem sie lange ihn und die sichtbare Grab-
stätte umflatterte, sehr widerstrebte und viel erduldete, gewaltsam
und kaum von dem damit beauftragten Schutzgeist fortgeführt.
Ist sie aber dahin, wo die andern sich befinden, gelangt, dann
flieht Jeder die ungeläuterte, die so etwas vollbrachte, entweder
mit ungerechten Mordthaten sich befaßte, oder Ähnliches der
Art, was Dem verwandt oder das Thun ihr verwandter Seelen

ist, verübte, diese flieht Jeder, geht ihr aus dem Wege und mag weder ihr Begleiter noch ihr Führer werden, sie aber schweift, bei gänzlicher Unkunde des Wegs, in der Irre, bis zu einer gewissen Zeit, nach deren Verlauf sie durch die Nothwendigkeit zu dem ihr angemessenen Aufenthalte getrieben wird; dagegen bewohnt diejenige, welche lauter und mäßig das Leben verbrachte, indem sie in Göttern Begleiter und Führer fand, die jeglicher derselben zukommende Stätte.

58 Es gibt aber viele und bewundernswerthe Räume der Erde und diese selbst ist, wie Jemand mich überzeugt hat, weder so beschaffen, noch so geringes Umfangs, als sie Denen gilt, die über die Erde zu sprechen pflegen.

Und Simmias sagte: Wie meinst du Das, lieber Sokrates? habe doch auch ich über die Erde Vieles gehört, Das aber was du annimmst, nicht. Darum möcht' ich es gern hören.

Zwar, lieber Simmias, scheint es mir der Kunst des Glaukos [54]) nicht zu bedürfen, um darzulegen, wie Das beschaffen sei; daß es aber wirklich so beschaffen sei, Das stellt sich mir als eine die Kunst des Glaukos überschreitende Aufgabe dar, und ich dürfte theils ihr vielleicht nicht gewachsen sein, theils, lieber Simmias, scheint mir, wenn ich es auch verstände, mein Leben für den Umfang dieser Darstellung nicht ausreichend. Doch wie ich mich habe überzeugen lassen, daß die Gestalt der Erde beschaffen sei und ihre Räume, Das zu berichten hält nichts mich ab.

Auch Das, erwiderte Simmias, genügt.

Ich gewann also, fuhr er fort, die Überzeugung, erstens, daß, wenn sie, von runder Gestalt, inmitten des Himmels sich
109 befindet, sie weder der Luft noch eines andern derartigen Haltes bedürfe, um nicht zu fallen, sondern daß die allerwärts sich selbst gleiche Beschaffenheit des Himmels und das Gleichgewicht der Erde selbst sie zu halten ausreichend sei; denn ein im Gleichgewichte in der Mitte eines Gleichartigen befindlicher Gegenstand wird keinen Grund haben, sich weniger oder mehr nach irgend einer Seite hin zu neigen und verharrt in gleichförmiger Lage, ohne Neigung. Diese Überzeugung also gewann ich zuerst.

Und mit Recht, sagte Simmias.

Daß sie ferner von sehr großem Umfange sei, und daß wir vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles, in einem kleinen Theile derselben, wie Ameisen und Frösche um einen Sumpf hausen, um das Meer herum [55]) wohnen, viele Andere aber anderwärts in vielen ähnlichen Räumen. Denn es gebe allerwärts um die Erde herum viele Höhlungen aller Art, der Größe und der Gestalt nach, in die das Wasser, der Nebel und die Luft zusammengeflossen seien, die Erde selbst aber schwebe rein im reinen Himmelsraume, wo sich die Sterne befinden, welchen die meisten Derjenigen, die über dergleichen Gegenstände zu sprechen pflegen, Äther nennen; dessen Niederschlag sei Das und sammle sich stets in dem Höhlungen der Erde. Wir wohnten also, ohne es selbst zu wissen, in den Höhlungen der Erde, und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, gleichwie wenn einer, der inmitten des Meeresgrundes seine Wohnung hätte, des Meeres Oberfläche zu bewohnen vermeinte, und, indem er durch das Wasser hindurch die Sonne und die übrigen Sterne erschaute, das Meer für den Himmel hielt, weil er, vermöge seiner Schwerfälligkeit und Ohnmacht, nie zur Oberfläche des Meeres gelangt wäre, noch aus dem Meere auftauchend und nach der von uns bewohnten Stätte hervorduckend, weder gesehen noch von einem Andern, der es sah, gehört hätte, um wie viel reiner und schöner sie als die von ihnen bewohnte sei. Ebenso sei es ja auch uns ergangen; denn indem wir in einer Höhlung der Erde wohneten, glaubten wir auf ihrer Oberfläche zu wohnen und nannten die (atmosphärische) Luft Himmel, als wenn durch sie, den (vermeinten) Himmel, die Sterne zögen. Der Grund davon aber liege darin, daß wir aus Ohnmacht und Schwerfälligkeit nicht im Stande seien zur obersten Luft hindurchzudringen; da, wenn Jemand zu ihrem Obersten gelangte oder mit Schwingen versehen aufflöge, er hervortauchend, sowie die aus dem Meere austauchenden Fische das hier Befindliche sehen, auch das dort Befindliche erblicken, und wenn seine Natur zur fortdauernden Betrachtung tüchtig wäre, wol erkennen würde, daß Jenes der wahre Himmel und das wahre Licht und die wahre 110
Erde sei. Denn dieser Theil der Erde hier und die Steine und die hier befindlichen Räume insgesammt sind zerfressen und verwittert, wie das im Meere Befindliche vom Seewasser,

und es wächst im Meere nichts der Rede Werthes, noch ist, so zu sagen, etwas vollkommen, sondern da sind Schluchten und Sand und unendlicher Unflath und Schlamm, wo irgend ein Boden ist, und mit dem Schönen bei uns nicht im Geringsten Vergleichbares; jenes dagegen dürfte noch in weit höherm Grade sich vorzüglicher, als das Unsrige zeigen. Denn ist es passend auch eine Sage zu berichten, so ist es wol des Anhörens werth, lieber Simmias, wie das auf der Erde unter dem Himmel Befindliche beschaffen ist.

Gewiß sehr gern, lieber Sokrates, würden wir diese Sage vernehmen, entgegnete Simmias.

59 Man sagt also zuerst, lieber Freund, diese Erde sei, könnte sie Jemand von obenher betrachten, so anzuschauen, wie die aus zwölf Lederstücken zusammengefügten Bälle, bunt, in Farben geschieden, von denen auch die hiesigen Farben, deren sich die Maler bedienen, gewissermaßen Nachbildungen seien. Dort aber bestehe die gesammte Erde aus solchen, ja noch glänzendern und reinern als solchen Farben; denn die eine sei purpurn und von bewundernswerther Schönheit, die andere goldähnlich, die weiße aber weißer als Kreide oder Schnee, und so sei auch die Erde aus den übrigen und noch mehren und schönern Farben, als dergleichen wir gesehen haben, zusammengefügt; denn selbst diese mit Wasser und Luft erfüllten Höhlungen derselben stellen sich als ein Farbiges, in dem bunten Wechsel der andern Farben Glänzendes dar, sodaß sie Einen ununterbrochenen, buntfarbigen Anblick gewähren. In einer so beschaffenen Erde gediehen nun auch im gleichen Verhältniß die Gewächse, Bäume und Blumen und Früchte; und ebenso hätten ferner, in demselben Verhältniß, die Berge und Steine größere Glätte und Durchsichtigkeit und schönere Farben; Theilchen davon seien auch die hier viel geschätzten Edelsteine, Karneole, Jaspisse, Smaragden und alle der Art, dort aber gebe es gar keine andern und noch schönere als diese. Der Grund davon aber sei, daß jene Steine rein und nicht wie die hiesigen von dem hier zusammenfließenden Moder- und Seewasser, welches den Steinen und dem Boden und dem Übrigen, Thieren und Gewächsen, Häßlichkeit und Siechthum bereite, angefressen und verwittert seien. Die Erde selbst aber sei mit diesem Allen und außerdem

mit Gold und Silber und allem andern Derartigen ausgeschmückt. 111
Denn nicht im Verborgenen erwachse es, da es in Menge und mächtig und allerwärts auf der Erde sich finde, sodaß ihr Anblick ein die Zuschauer beglückendes Schauspiel biete. Auf ihr gebe es ferner so viele andere Thiere, als auch Menschen, von denen die einen im Innern des Landes wohnten, die andern am Gestade der Luft, wie wir des Meeres, andere auf Inseln, in der Nähe des Festlandes, welche die Luft umströme. Und mit Einem Worte, was für unsern Gebrauch das Wasser und das Meer, Das sei dort die Luft, die Stelle der Luft bei uns aber vertrete jenen der Äther. Die Jahreszeiten ferner ständen bei ihnen in einem solchen Verhältniß, daß Jene, von allem Siechthum frei, weit länger als die hier befindlichen lebten, und daß, dem Gesichte, dem Gehöre, dem Geruche und allen dergleichen nach, zwischen ihnen und uns ein solcher Abstand stattfinde, wie, hinsichtlich der Reinheit, zwischen Wasser und Luft, und zwischen Luft und Äther.

Auch Göttersitze und Tempel geb' es bei ihnen, welche die Götter wirklich bewohnten, und Stimmen und Wahrsagungen und Kundgebungen der Götter und ein dergleichen Verkehr finde zwischen ihnen statt; und die Sonne und der Mond und die Sterne würden von ihnen so gesehen, wie sie wirklich beschaffen seien, und ihre übrige Glückseligkeit sei Folge davon.

Und so sei wirklich die ganze Erde beschaffen und das die 60
Erde Umgebende. Und in ihr befänden sich, nach Maßgabe ihrer Höhlungen, rings um sie herum viele Räume, theils tiefer und mit weiterer Öffnung, als derjenige in dem wir wohnen, theils zwar tiefer, aber mit einem engern Schlunde, als der uns bestimmte Raum, doch möchten einige auch von geringerer Tiefe und weiterer Öffnung als der unsrige sein. Diese Räume insgesammt seien aber unter der Erde vielerwärts durch Schluchten, engere und weitere, mit einander verbunden und haben Durchgänge, wo vieles Wasser aus dem einen in den andern, wie in Mischurnen, sich ergießen, und unterirdischer, unversieglicher Ströme heißes und kaltes Wassers mächtige Fülle, auch viel Feuer und gewaltige Feuerströme, viele auch flüssiges, so reineres als schmutzigeres Schlammes, wie in Sikelien die dem Lavaerguß vorausgehenden Schlammströme und der Lavaerguß selbst:

davon werden nun jegliche Räume erfüllt, wie eben bei jedem jedes Mal die Zuströmung stattfinde. Dieses Alles aber setze eine Art von Schaukel, die in der Erde sich befinde, nach oben und nach unten in Bewegung. Diese Schaukel bestehe aber etwa folgender Natureinrichtung zufolge: Einer der Erdschlünde ist so im Übrigen der größte, als auch fortlaufend durch die
112 ganze Erde hindurchgeführt, derjenige von dem Homeros spricht, indem er sagt: [56])

Ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund unter dem Erdreich,

was anderwärts sowol er, als auch viele andere Dichter den Tartaros nannten. Denn in diesen Schlund strömen alle Flüsse zusammen, und von diesem strömen sie wieder aus; jeglicher nimmt aber die Beschaffenheit des Erdreichs an, welches er durchströmt. Und der Grund davon, daß alle Ströme dorthin ein- und von daher ausmünden, liegt darin, daß jenes Gewässer keinen Grund und Boden hat. Es wird aber nach oben und nach unten gehoben und schlägt Wogen, und dasselbe erfährt die Luft und der dasselbe umgebende Windeshauch, denn sie folgen seiner Richtung, sowol wenn es nach der entgegengesetzten Seite der Erde, als wenn es nach dieser strebt; und gleichwie der im Gange befindliche Athemzug der Athmenden stets ein Ein- und Ausathmen ist, so verursacht auch dort der mit dem Gewässer sich erhebende Luftstrom beim Ein- und beim Austreten, furchtbare und gewaltige Stürme. Wenn also das nach den Räumen, welche man die untern nennt, strebende Wasser zurückweicht, strömt es durch die Erde in die jenseitigen Flüsse ein und erfüllt dieselben, wie durch Einpumpen; wenn es dagegen von dort weicht und hierher seine Richtung nimmt, füllt es wieder die hier befindlichen; die angeschwollenen aber fließen durch die Rinnen und die Erde ab, und indem Alles zu den Stellen kömmt, wohin der Zugang jedem sich eröffnet, bildet es Meere, Seeen, Flüsse und Quellen. Von hier aus aber dringt es wieder hinab in die Erde und mündet, indem das eine weitere und zahlreichere, das andere wenigere und beschränktere Räume umkreist, wieder in den Tartaros, das eine weit tiefer als es heraufgepumpt wurde, das andere um ein Wenigeres, Alles aber unterhalb seines Ausmündens. Und einige Ströme ergießen sich nach der, wo sie einmündeten,

entgegengesetzten Seite, andere nach derselben hin; manche beschreiben auch einen vollständigen Kreislauf, indem sie sich ein oder mehre Male um die Erde, wie die Schlangen, herumwinden und, nachdem sie so tief wie möglich herabdrangen, wieder einmünden; von beiden Seiten ists aber nur möglich bis zur Mitte herabzudringen, weiter nicht; denn für beide Strömungen wird die andere Richtung zu einer aufsteigenden.[57])

So gibt es denn nun viele andere mächtige Ströme aller 61
Art; unter diesen vielen befinden sich aber vier, von denen der
größte und zu äußerst im Kreise ringsherum strömende der sogenannte Okéanos ist; dem gegenüber aber und in entgegengesetzter Richtung strömend Acheron, welcher, wie er anderwärts
durch öde Stätten fließt, so auch unter die Erde und zu dem 113
Acherusischen See gelangt[58a]), wohin die Seelen der meisten Abgeschiedenen kommen und nachdem sie eine gewisse vom Schicksal ihnen bestimmte Zeit, eine kürzere die einen, die andern eine längere verweilten, zum Beseelen in das Leben tretender Geschöpfe[58b]) wieder ausgesandt werden. Ein dritter Strom entspringt inmitten dieser, ergießt sich unfern seiner Quelle in einen weiten, von vielem Feuer lodernden Raum und bildet einen See größer als unser[59]) Meer, der von Schlamm und Wasser brodelt; von da windet er sich trüb' und kothig im Kreise fort, und gelangt durch diese Windungen so anderwärtshin, als zum äußersten Saume des Acherusischen Sees, ohne mit dessen Wasser sich zu vermischen; nachdem er aber unter der Erde mehre kreisende Windungen beschrieben, mündet er weiter unten in den Tartaros. Das ist der Strom, den sie Pyriphlégethon nennen, von welchem auch die Lavaergüsse, wo sie auf der Erde stattfinden, Abflüsse ausspeien. Diesem wieder gegenüber ergießt sich der vierte in eine anfangs, wie man sagt, schreckliche und wilde Gegend, die durchaus eine grüngraue Farbe hat, und die sie die Stygische nennen, die Styx aber in den See, den der Fluß durch seinen Erguß bildet. Nachdem er also hier sich ergoß und nachdem sein Gewässer furchtbare Kräfte gewann, taucht er unter die Erde, strömt, in seinen Kreiswindungen, in entgegengesetzter Richtung mit dem Pyriphlégethon und begegnet ihm von der entgegengesetzten Seite am

Acherusischen See. Auch dieses Wasser vermischt sich mit keinem andern, sondern auch er mündet in Kreisesumlauf, dem Pyriphlegethon gegenüber, im Tartaros; er führt, wie die Dichter sagen, den Namen: Kokytos.

62 Bei solcher Gestaltung der Dinge werden zuerst die Verstorbenen, wenn sie dahin gelangt sind, wohin jeden sein Schutzgeist geleitet, durch Urtheilssprüche geschieden, die ein schönes und heiliges Leben, und die es nicht führten. Und diejenigen, über die etwa erkannt wird, daß sie im Leben die Mitte hielten, wandern nach dem Acheron, besteigen die sich ihnen darbietenden Fahrzeuge, gelangen auf diesen zum See, schlagen dort ihre Wohnung auf und werden, durch erlittene Strafe gereinigt, sowol von des Frevels Schuld, wenn einer irgend frevelte, befreit, als empfangen auch, jeder nach Verdienst, den Lohn guter Handlungen; diejenigen aber, deren Zustand, wegen der Größe ihrer Verbrechen, als ein unheilbarer erkannt wird, indem sie vielfachen und bedeutenden Tempelraub begingen, oder viele ungerechte und gesetzwidrige Mordthaten oder Verbrechen ähnlicher Art verübten, diese schleudert ihr verdientes Schicksal in den Tartaros, den sie nimmer wieder verlassen; doch die, von denen man erkannte, daß sie zwar große, aber heilbare Verbrechen begingen, indem sie zum Beispiel im Zorne gegen Vater oder Mutter irgend eine Gewaltthätigkeit verübten, aber
114 ihr übriges Leben hindurch sich reuig zeigten, oder auf diese oder irgend eine andere Weise zu Mördern wurden, diese müssen zwar nothwendig in den Tartaros gerathen, nachdem sie aber dorthin geriethen und ein Jahr dort verweilten, wirft die Woge sie heraus, die Mörder in den Kokytos, die Frevler an Vater und Mutter in den Pyriphlegethon; gelangen sie nun, von diesem getragen, zum Acherusischen See, da erheben sie ihre Stimme und rufen, die einen Die, welche sie erschlugen, die andern Die, gegen die sie frevelten, herbei und bitten, nachdem sie sie herbeigerufen, und flehen sie an, ihnen das Aussteigen nach dem See zu gestatten und sie aufzunehmen. Und überreden sie Dieselben, dann steigen sie aus und sind ihrer Leiden quitt, wo aber nicht, dann werden sie wieder nach dem Tartaros und von dort wieder nach den Flüssen geführt, und Das hört nicht eher auf, als bis sie Die, an Denen sie sich vergingen, überredeten; denn diese

Buße ward von den Richtern ihnen auferlegt. Diejenigen aber,
deren Leben als ein ausgezeichnet heiliges anerkannt wurde,
sind es, welche des hiesigen Aufenthaltes in der Erde befreit
und eines Kerkers gewissermaßen erlediget, hinauf zur reinen
Wohnstätte gelangen und oben auf der Erde wohnen. Unter diesen
leben Diejenigen, welche durch das Streben nach Weisheit zur
Genüge sich läuterten, hinfort ganz ohne Körper, und gelangen
zu noch schönern Wohnsitzen als diese, welche zu schildern weder
leicht, noch jetzt wegen Kürze der Zeit gestattet ist.

Gewiß aber, lieber Simmias, ziemt es sich in Rücksicht 63
auf Das, was wir erörterten, Alles aufzubieten, um im Leben
der Tugend und Einsicht theilhaftig zu werden, denn herrlich
ist der Preis und groß die Hoffnung. Freilich, zu behaupten,
daß Das so sich verhalte, wie ich es dargestellt habe, kommt
einem verständigen Manne nicht zu; daß es aber so oder in
ähnlicher Weise um unsere Seelen und ihren Aufenthalt bestellt
ist, da sich unsere Seele als etwas Unsterbliches ergibt, diese
Meinung scheint mir angemessen und werth, darauf hin, daß
Dem so sei, es zu wagen: denn das Wagniß ist ein rühm-
liches, und man muß so etwas, wie einen Zauberspruch, sich selbst
vorsagen; weshalb auch ich seit lange schon bei dieser Erzählung
verweile. Aus diesen Gründen also muß Derjenige hinsichtlich
seiner Seele getrosten Muth hegen, welcher im Leben um die
Genüsse des Körpers und dessen Schmuck, als ihm Fremdartiges,
sich nicht kümmerte, und meinte, daß sie vielmehr nachtheilig
wirken, dagegen denen des Lernens nachstrebte, und, nachdem
er seiner Seele nicht einen ihr fremdartigen, sondern eigenthüm-
lichen Schmuck verlieh, den der Besonnenheit und Gerechtig-
keit und Tapferkeit und Freiheits- und Wahrheitsliebe, in sol-
cher Stimmung der Wanderung nach dem Hades entgegen- 115
sieht, um sie anzutreten, sobald ihn der verhängnißvolle Tag
ruft. Ihr nun, lieber Kebes und Simmias, fuhr er fort, und
ihr Andern, werdet sie in Zukunft, Jeder irgend einmal, an-
treten: mich aber, würde ein tragischer Dichter sagen, ruft
bereits jetzt der verhängnißvolle Tag und es scheint mir ziem-
lich an der Zeit, zum Bade mich anzuschicken, denn es dünkt
mir angemessener, nach genommenem Bade das Gift zu trin-

ken, und die Frauen nicht mit dem Abwaschen der Leiche zu bemühen.

---

64 Als er Das gesagt hatte, sagte Kriton: Wohl, lieber Sokrates; was hast du aber an diese hier und mich für Aufträge, deine Söhne betreffend, oder sonst etwas, wodurch wir dir etwa etwas besonderes Angenehmes zu erzeigen vermöchten?

Was ich immer wiederhole, lieber Kriton, versetzte er, nichts Neues: daß ihr, wenn ihr um euch selbst bemüht seid, mir und den Meinigen und euch selbst in Dem, was ihr thut, etwas Angenehmes erzeigen werdet, ob ihr jetzt es auch nicht versprecht; wenn ihr aber euch selbst vernachlässigt und das jetzt und das früher Gesagte im Leben nicht wie eine Spur verfolgt, so werdet ihr, ob ihr mir auch im gegenwärtigen Augenblick viele und nachdrückliche Gelöbnisse thut, nichts fördern.

Das zu thun soll also unser Bestreben sein, antwortete Kriton. Auf welche Weise sollen wir aber dich begraben?

Wie ihr irgend wollt, wenn ihr nämlich meiner habhaft werdet und ich euch nicht etwa entschlüpfe. Und mit ruhigem Lächeln sagte er, auf uns hinblickend: Unsern Kriton, lieben Freunde, vermag ich nicht zu überzeugen, daß ich der Sokrates bin, der jetzt mit euch spricht und Alles, was er sagt, ordnet, sondern er meint, ich sei derjenige, den er in Kurzen als Leiche erblicken wird, und fragt, wie er mich begraben soll. Was ich aber längst in ausführlicher Rede euch auseinander setzte, daß ich, hab' ich das Gift getrunken, nicht fürder bei euch bleiben, sondern irgend welchem Glücke der Seligen entgegeneilen werde, Das meint' er, glaub' ich, sag' ich nur so, um sowol euch, als auch mich selber zu trösten. Leistet mir daher beim Kriton die Dem, wofür er für mich bei den Richtern sich verbürgte, entgegengesetzte Bürgschaft. Er nämlich verbürgte sich, ich werde gewißlich bleiben; ihr aber verbürgt euch, ich werde, wenn ich todt bin, gewißlich nicht bleiben, sondern flugs von hinnen entweichen, damit sich es Kriton minder zu Herzen nehme und keinen Unwillen meinetwegen empfinde,

wenn er meinen Leib verbrennen oder verscharren sieht, als ob ihm Schlimmes widerfahre, noch bei meiner Bestattung sage, er stelle den Sokrates zur Schau, oder geleit' ihn zu Grabe oder begrab' ihn. Denn du mußt wissen, mein bester Kriton, fuhr er fort, daß sich nicht richtig auszudrücken nicht blos an sich fahrlässig ist, sondern auch auf die Seelen nachtheilig wirkt. Vielmehr geziemt es dir, getrostes Muthes zu sein und zu erklären, du begrabest meinen Leib, und ihn so zu begraben, wie es dir genehm ist, und wie du glaubst, daß es dem Her- 116
kommen am angemessensten sei.

Nachdem er das gesagt, erhob er sich nach einem Zimmer 65
um zu baden, und Kriton folgte ihm nach, uns aber hieß er warten. Wir warteten also, über das Besprochene unter einander uns unterredend und ihm nachforschend, dann aber auch wieder über das große Unglück uns besprechend, das uns betroffen habe, der festen Überzeugung, wir würden hinfort ein Leben wie des Vaters beraubte Waisen führen. Nachdem er aber gebadet und man seine Kinder zu ihm gebracht hatte — er hatte nämlich zwei kleine Söhne nnd einen erwachsenen[60]) — und die ihm zugehörigen Frauen[61]) sich einfanden, sprach er mit ihnen in Gegenwart Kriton's und nachdem er ihnen was er wünschte aufgetragen, hieß er die Frauen und Kinderchen gehen, er selbst aber kehrte zu uns zurück. Und schon war Sonnenuntergang nahe, denn er hatte drinnen eine geraume Zeit zugebracht. Und er setzte sich nach genommenem Bade, und nicht lange hatte seitdem die Unterredung gewährt, da erschien der Diener der Eilfmänner, trat zu ihm und sagte: Lieber Sokrates, an dir werde ich Das nicht erfahren, was ich an Andern zu erfahren pflege, daß sie mir zürnen und fluchen, wenn ich ihnen, von der Obrigkeit dazu genöthiget, das Gift zu trinken anbefehle. In dir aber habe ich nicht blos sonst in dieser Zeit den edelsten, sanftesten, besten Mann von Allen, die je hierher kamen, kennen gelernt, sondern bin auch jetzt fest überzeugt, daß du nicht mir zürnen wirst, weißt du doch wer daran schuld ist, sondern diesen. So gehabe dich jetzt wohl, weißt du doch, weshalb ich gekommen bin, und suche dich so gut du kannst in das Nothwendige zu

fügen. Und dabei wendete er sich weinend ab und trat zurück.

Und indem Sokrates zu ihm aufblickte, sagte er: Auch du gehabe dich wohl, und wir wollen Das thun. Und zu uns gewendet sagte er dabei: Wie höflich der Mensch ist; auch in der ganzen Zeit kam er zu mir und unterhielt sich bisweilen mit mir und bewies sich als den besten der Menschen, und wie theilnehmend beweint er mich jetzt. Aber wohlan, lieber Kriton, gehorchen wir ihm und es bringe einer das Gift herbei, wenn es gerieben ist, wo aber nicht, so reibe es der Mann.

Aber ich glaube doch, lieber Sokrates, sagte Kriton, daß die Sonne noch auf den Bergen und noch nicht untergegangen ist. Und zugleich weiß ich, daß Andere sehr spät das Gift tranken, indem sie, nachdem es ihnen angekündigt war, sehr reichlich aßen und tranken, und Einige des Genusses Derjenigen, auf die ihre Begierde gerichtet war, sich erfreuten. Beeile es also nicht, denn noch hat es Zeit.

Ganz natürlich ist's, lieber Kriton, sagte er, daß Die, von denen du sprichst, Das thun, denn sie meinen etwas dabei zu gewinnen, wenn sie es thun, und ganz natürlich werde ich Das nicht thun. Denn ich glaube, wenn ich etwas später es trinke, nichts weiter dabei zu gewinnen, als daß ich in meinen
117 eigenen Augen mich lächerlich mache, indem ich mit dem Leben geize, und da spare, wo nichts mehr ist. Nein, folge mir vielmehr und verfahre nicht anders.

66 Und als Kriton Das hörte, winkte er seinem in der Nähe stehenden Sclaven.[62]) Und der Sclave ging hinaus und brachte nach langem Verweilen Den mit sich, der ihm das Gift reichen sollte, und es gerieben in einem Becher brachte. Als Sokrates den Menschen erblickte, sagte er: Gut, mein Bester, was hat man denn, bist du doch Dessen kundig, zu thun?

Weiter nichts, versetzte er, als, nachdem du es trankst, umherzugehen, bis dir die Schenkel schwer werden, und dann dich niederzulegen, so wird es seine Wirkung thun. Und dabei reichte er dem Sokrates den Becher und sehr mild, und ohne zu zittern, lieber Echekrates, oder seine Farbe oder Miene zu

ändern, sondern indem er in gewohnter Weise mit seinen großen Augen den Mann anblickte, sagte er: Was meinst du von diesem Tranke, hinsichtlich einer einem Gotte darzubringenden Spende? Ists verstattet oder nicht?

Wir reiben soviel, lieber Sokrates, war seine Antwort, als wir glauben, daß eben genug sei.

Ich verstehe, sagte er, aber gestattet ist es wol und geziemend, zu den Göttern zu flehen, daß die Umsiedelung von hier nach dort glücklich ausfalle, warum denn auch ich flehe und was in Erfüllung gehen möge. Und indem er Das sagte, brachte er den Becher zum Munde und leerte ihn, ganz ohne Widerstreben und Anstoß.

Und die meisten von uns waren bis jetzt so ziemlich im Stande, der Thränen sich zu enthalten, als wir aber sahen, wie er trank und ausgetrunken hatte, nicht mehr, sondern mir wenigstens entstürzten die Thränen mit Gewalt und in Strömen, sodaß ich mich verhüllend mich selbst beweinte. Denn nicht ihn fürwahr beweint' ich, sondern mein eignes Schicksal, welchen Freund ich verlieren sollte. Kriton aber war noch früher als ich, weil er sich des Weinens nicht zu enthalten vermochte, aufgestanden; Apollodoros dagegen hörte schon vorher nicht zu weinen auf, jetzt aber brüllte er laut auf, und ließ durch sein Weinen und die Äußerungen seines Unwillens Keinen von uns ungerührt, mit Ausnahme des Sokrates; dieser aber sagte: Was macht ihr doch, ihr seltsamen Menschen? Vorzüglich deswegen hab' ich ja die Frauen weggeschickt, damit sie nicht so etwas sich zu Schulden kommen ließen, denn unter guten Wünschen zieme es sich, hab' ich gehört, zu sterben. Und als wir Das hörten, schämten wir uns und unterdrückten unsere Thränen; er aber legte sich, als er fühlte, daß beim Herumgehen die Schenkel ihm schwer wurden auf den Rücken, denn so hatte der Mann es ihm vorgeschrieben, und zugleich betastete ihn der Mann, der ihm das Gift gereicht hatte, und betrachtete nach Verlauf einiger Zeit seine Füße und Schenkel und indem er darauf seinen Fuß heftig drückte, fragte er ihn, ob er es fühle; er aber verneinte es: und darnach machte er mit den Waden
es wieder so und zeigte uns, indem er so aufwärts ging, wie 118

er erkalte und starr werde. Und er selbst betastete ihn und sagte, wenn es ihm an das Herz komme, dann werde er verscheiden. Schon war er also ziemlich um den Unterleib herum erkaltet, und Das sagte uns der Mann, indem er ihn aufdeckte, denn er war zugedeckt: Er aber sprach zum letzten Male: Dem Asklepios, lieber Kriton, sagte er, sind wir einen Hahn schuldig. [63]) Bezahlt die Schuld und laßt es nicht unbeachtet.

Das soll geschehen, sagte Kriton. Bedenke aber, ob du noch sonst einen Auftrag hast.

Auf diese Frage desselben gab er keine Antwort mehr, sondern machte nicht lange darauf eine Bewegung und der Mann deckte ihn auf und seine Augen brachen. Als Das Kriton sah, drückt' er ihm Mund und Augen zu.

67 Das, lieber Echekrates, war das Ende unsers Freundes, eines Mannes, den wir wol für den Besten seiner Zeitgenossen, soviel wir derer kennen lernten, und auch sonst für höchst verständig und rechtschaffen erklären möchten.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Vgl. Boeckh, Philolaos, S. 178—184. — Wenn die Worte, welche Clemens von Alexandria (Strom. III, 433. Sylb.) dem Philolaos zuschreibt: „Es bezeugen auch die alten Theologen und Seher, daß wegen gewisser Büßungen die Seele mit dem Körper zusammengespannt und gleichsam in diesem, wie in einem Grabe, begraben sei", wirklich von jenem berühmten Pythagoreer herrühren, wogegen wenigstens kein gegründetes Bedenken besteht, so geht daraus hervor, daß Platon mit gleichem Rechte im Gorgias (S. 413) jenes Wortspiel, daß die Körper (σώματα) unsere Gräber (σήματα) seien, einem feinen italischen oder sikelischen Manne, also doch wol dem Philolaos oder dem vielfach pythagorisirenden Empedokles, wie im Kratylos (S. 400) den Orphikern zuschreiben konnte. Auch der ähnliche, allerdings doppelsinnige Ausspruch, daß die Seelen im Körper wie in einem Kerker (φρουρά) leben, den sie nicht eigemächtig verlassen dürfen, wird im Phädon (S. 62) auf eine Mysteriensage (denn nur auf eine solche, nicht auf eine vermeintliche pythagoreische Geheimlehre, wie Stallbaum will, können die Worte bezogen werden), anderswo aber, wie vom Cicero im Cato (Kap. 20), auf den Pythagoras zurückgeführt. Daß aber unter φρουρά nicht, wie Cicero an dieser Stelle annimmt, ein militärischer Posten (praesidium et statio vitae), sondern ein Gefängniß oder Gewahrsam zu verstehen sei, dafür spricht theils die Analogie jenes andern Wortes des Philolaos, daß Alles in der Welt von Gott wie in einem Gewahrsam gefangen gehalten und zusammengefaßt werde (ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι, Boeckh, Philolaos, S. 151; denn hier ist doch unmöglich an einen Wachposten zu denken), theils die unverkennbare Nebenbeziehung der platonischen Worte auf die vom Sokrates wiederholt zurückgewiesene Flucht aus seinem Kerker. Cicero selbst folgt an

andern Stellen (Tusculanen, Bd. 1, K. 30; vom Staate, 4, 14; Traum des Scipio, K. 3) dieser Deutung.

2) Schon die in der Nekyia der Odyssee (XI, 601 — 603) vorkommende Vorstellung, daß des Herakles Schattenbild in der Unterwelt mit stets gespanntem Bogen als wilder Jäger allerlei Unthier verfolge, während er selbst bei den unsterblichen Göttern, als Gatte der Hebe, fröhliche Feste feiere, weist auf eine dunkel gefühlte Unterscheidung zwischen Seele und Geist, dem wahren Selbst des Menschen, hin. Auch wenn man jene drei Verse für einen spätern Zusatz halten wollte, würden sie doch wahrscheinlich immer noch der Zeit angehören, wo die hesiodeische Sängerschule, die sich vorzugsweise mit dem Lobe des Herakles beschäftigte, in ihrer Blüte stand. — Bekannt ist das schöne Wort des geistvollen, um die Zeit der Perserkriege blühenden sikelischen Komödiendichters Epicharmos, den auch Platon (vgl. Theätetos, S. 152) sehr hoch stellt: „Geist ist's, der da sieht und höret; alles Andr' ist taub und blind" (νόος ὁρῇ καὶ νόος ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά, fr. 117 bei Ahrens, in der appendix zu de dialecto Dorica).

3) Die Strafen der Verdammten im Tartaros, oder vielmehr im fernen Hintergrunde des Erebos, deren die homerische Nekyia gedenkt, treffen nur einzelne, hervorragende Verächter und Beleidiger der Götter, wie auch das elysische Gefilde an den Enden der Erde nur einzelne Götterlieblinge aufnimmt (Odyssee, 4, 561—569); von einer alle Sterblichen treffenden Vergeltung ist dort so wenig die Rede, wie von reinigenden und büßenden Strafen.

4) Allerdings legt Hesiodos in der schönen Stelle der Werke und Tage, wo er seinem Bruder Perses die Grundsätze seiner Ethik entwickelt (V. 213—380), das Hauptgewicht immer auf die schon in diesem Leben zu erwartende, gerechte Vergeltung alles Thuns; da er aber die Geschlechter der Menschen, die früher auf der Erde gelebt haben, bald als gute Dämonen (V. 121—124), bald als Seelen seliger Menschen (V. 141—142), bald als selige Heroen (V. 166—173) fortleben läßt, so wird er gewiß auch dem verderbtern Geschlechte seiner Zeit eine seinem Thun angemessene Fortdauer zugedacht haben.

5) Ganz besonders ist die Poesie des Pindaros mit seligen Ahnungen und eben so erhabenen als lieblichen Schilderungen einer vergeltenden Fortdauer nach dem Tode angefüllt, wobei auch die Vorstellung von der Metempsychose und der Rückkehr der Seelen nach bestimmten Zeiträumen in verschiedenen Wendungen wiederkehrt; so in der zweiten olympischen Siegesode, V. 57—84, und in mehren herrlichen Bruchstücken von Todtenklagen (threni, fragm. 95 — 98, in Bergk, poëtae lyrici Graeci).

6) Höchst merkwürdig und gewiß der damals bei den gebildeten Athenern allgemein verbreiteten Ansicht entsprechend ist die Verwun-

derung des Glaukon, mit welcher er das Wort des Sokrates, daß die Seele unsterblich sei, als etwas Neues und nie Gehörtes aufnimmt; vom Staate, Buch 10, S. 609. Auch dem Kallikles traut Sokrates im Gorgias (S. 523) zu, daß er seine Erzählung von dem Todtengericht und dem Leben nach dem Tode für eine Fabel halten werde.

7) Noch zu Platon's Zeit hatten, wie Kephalos, der greise Vertreter einer frömmern Zeit, berichtet (Staat, B. 1, S. 330) die alten Sagen, daß, wer hier Unrecht thue, dort Strafe leiden müsse, so viel Gewalt über Viele, daß sie, auch wenn sie im Leben ihrer lachten, sterbend sich ihrer erinnerten und in ihnen entweder eine Quelle froher Hoffnung oder banger Furcht fanden.

8) Vgl. Anm. 45 zur Einl. in den Staatsmann.

9) Aristoteles von der Seele, 1, 2. Mit Recht zählt der große Philosoph Materialisten, wie Hippon und Kritias, zu den plumpern Denkern.

10) Gewiß hat Thales noch nicht, wie der angebliche Plutarch (de placitis philosophorum, 4, 2) ihm zuschreibt, die Seele ein immer bewegtes oder gar ein sich selbst bewegendes Wesen genannt; beruht doch selbst die Meinung, die Aristoteles ihm beilegt, daß die Seele etwas Bewegendes sei (von der Seele, 1, 2), auf einer bloßen Schlußfolgerung aus seinen Worten, der Magnet müsse eine Seele haben, weil er das Eisen bewege; daß er indessen Seele und bewegende, gleichviel ob in Lebendigem oder Leblosem wirksame, Kraft nicht unterschied, lehrt selbst dies Beispiel.

11) „Wie unsere Seele, die da Luft ist, uns zusammenhält, so umfängt Hauch und Luft die ganze Welt"; Worte des Anaximenes nach Plut. plac. philos., 1, 3.

12) Diogenes suchte die Ansichten des Anaximenes zu vergeistigen, indem er der Luft auch eine, wenn gleich nicht überall mit Bewußtsein verbundene Denkthätigkeit (νόησις) zuschrieb; er selber sagt: „Das, was die Denkthätigkeit besitzt, scheint mir zu sein, was die Menschen Luft nennen — durch sie lebt, sieht und hört Alles und Alles hat durch sie sein übriges Denken." Simplikios zu Arist. Phys., fol. 33, a. (Fragm. 6 in Panzerbieter's Sammlung). Anderswo nennt er die Luft selbst geradezu Seele und Denkthätigkeit (Fragm. 4 ebendaselbst). Nach Aristoteles (von der Seele, 1, 2) nannte er die Seele Luft, weil diese das Feinste und der Urgrund aller Dinge sei; doch scheint die Unterscheidung des erkennenden und bewegenden Vermögens der Seele, und die Argumentation, daß jenes der Luft zukomme, weil sie das Erste, diese, weil sie das Feinste sei, nicht dem Diogenes selbst, sondern dem seine Lehre in seinem Geiste erläuternden Aristoteles anzugehören.

13) Nach Pseudoplutarch (4, 2) und Aristoteles (von der Seele, 1, 2) nannte Herakleitos die Seele einen aus dem Weltganzen aufsteigenden Dunst (ἀναθυμίασις), gleichsam den Rauch des feurigen, stets von neuem sich entzündenden Urelements, womit auch sein Satz: „Die trockene Seele ist die weiseste und beste" (Bruchst. 61 bei Schleiermacher) und die Bezeichnung der weisern Seele als eines trockenen Strahls (Bruchst. 62) übereinstimmt. Allerdings war der tiefsinnige Denker über grob materielle Vorstellungen hinaus und redete in solchen Ausdrücken mehr bildlich von der Seele; wenn er aber dieselbe, wie Aristoteles angibt, wirklich das Unkörperlichste genannt hat, so würde gerade aus diesem Superlativ folgen, daß der Begriff eines schlechthin körperlosen Wesens ihm noch fremd war.

14) Aristot. von d. Seele, 1, 2; vgl. Anm. 13 zur Einleit. in den Charmides.

15) In den dürftigen Überlieferungen über die Lehre des Anaximandros kommt das Wort ψυχή gar nicht vor, sowie auch Aristoteles seiner Ansichten über die Seele nicht gedenkt; doch wird er seiner unendlichen Ursubstanz, wenn er sie das Göttliche, Unsterbliche und Unzerstörbare nannte (Aristoteles, Physik, 3, 4), eine gewisse Beseeltheit nicht abgesprochen haben, wenn er auch darunter nur die bewegende und bildende Kraft verstand.

16) Herakleitos sprach zuerst von Geist (νοῦς, Bruchst. 18, 71. Schl.) und Erkenntniß (γνῶσις, Bruchst. 12), und schrieb der Seele wegen ihrer raschen Beweglichkeit Erkenntnißkraft zu. (Aristoteles von der Seele, 1, 2.)

17) Auch Empedokles erhebt das Denken (νοεῖν) als das eigentliche Organ der Erkenntniß der Wahrheit, weit über die sinnliche Wahrnehmung (V. 49—53 bei Karsten); doch räumt er ein, daß Alles Vernunft (φρόνησις) und Antheil am Denken habe (V. 311), sodaß er das Denken als eine Grundbestimmung der das All durchdringenden Seele anzunehmen scheint, ohne das bewußte Denken des Geistes von der unbewußten, durch vernünftige Gesetze bestimmten Wirksamkeit der bildenden Naturseele streng zu unterscheiden.

18) Am klarsten tritt diese Ansicht, welche Aristoteles (von d. Seele, 3, 7) auf das entschiedenste bekämpft, bei Empedokles hervor, wenn er sagt: „Wie sich wechselnd die Menschen verändern, so denken sie immer Neues und Anderes auch" (V. 319—20, Karsten). Aber auch Herakleitos hielt das Denken und Erkennen für ein fortwährendes Bewegtwerden der Seele durch die stets bewegte Ursubstanz (Aristot. von der Seele, 1, 2).

19) Bekannt sind die Verse des Empedokles (V. 321—23, Karsten):

„Erde ja schauen mit Erde wir an, mit Wasser das Wasser,
Göttlichen Äther mit Äther, mit Feuer das fressende Feuer,
Eintracht schaut Eintracht, doch Zwietracht traurige Zwietracht."

Ähnlich lehrte auch Herakleitos, daß nur Bewegtes von Bewegtem erkannt werde (Arist. a. a. St.). Aristoteles fügt hinzu, daß der Satz, Ähnliches werde durch Ähnliches erkannt, bei den Naturphilosophen keinen andern Sinn gehabt habe, als den, daß die erkennende Seele selbst aus dem von ihnen angenommenen Urelemente oder, wenn sie deren mehre festsetzten, aus den verschiedenen Elementen bestehe.

20) Vgl. Anm. 15 zur Einl. in den Theätetos. — Wie überhaupt in des Empedokles Weltanschauung die geistigern Elemente unvermittelt neben den materiellen stehen, so wohnen nach ihm auch in der Seele neben den vier Elementen Eintracht und Zwietracht, die polarisch entgegengesetzten Bewegungskräfte alles Daseins.

21) Nach Aristoteles (von der Seele, 1, 3) sagte Demokritos, daß die feurigen (vgl. 1, 2), kugelförmigen Atome der Seele, weil sie von Natur nie still stehen, auch den ganzen Körper mit in ihre Bewegung hineinziehen. Wie materiell er den Act des Denkens faßte, sehen wir aus seiner Ansicht, daß die Seele nur, wenn ihre Wärme die richtige Temperatur habe, richtig denken könne, allzu warm oder allzu kalt aber Unvernünftiges denke; vgl. Theophrastos, von der Wahrnehmung, §. 58.

22) Vgl. Anm. 16 zur Einleit. in den Theätetos. — Sehr treffend sagt Aristoteles über den Anaxagoras: „Er allein nennt den Geist ein jedes Leidens unfähiges Wesen, das mit keinem Andern etwas gemein habe; wie er selbst aber beschaffen sei, damit er Erkenntniß habe, und aus welcher Ursache, das hat er weder selbst gesagt, noch ist es aus seinen Worten klar" (von der Seele, 1, 2).

23) Allerdings wird diese Bestimmung nur von dem häufig irrenden Pseudoplutarch (plac. phil., IV, 2) auf den Pythagoras zurückgeführt, während Macrobius (somn. Scip., 1, 14) sie dem pythagoreisirenden Platoniker Xenokrates zuschreibt und der sie bekämpfende Aristoteles (von der Seele, 1, 4) ihren Urheber gar nicht nennt. Da indessen die Pythagoreer entschieden Seele und Geist, wie alle andern Dinge, unter der Form von Zahlen auffaßten (Arist. Metaphysik, 1, 5; vom Himmel, 3, 1) und zugleich der Seele bewegende Kraft zuschrieben (von der Seele, 1, 2), so liegt die Vermuthung nahe, daß Xenokrates jenen Ausdruck von irgend einem Pythagoreer entlehnt, ihn aber, wie Plutarch (von der Erschaffung der Seele, §. 1. 2) auseinandersetzt, auf platonische Ansichten zurückgebracht habe, indem er in der Seele nicht blos Einheit und unbestimmte Zweiheit, sondern auch die beiden Sphären des Identischen und Verschiedenen vertreten fand, jene als das Princip der Bewegung, diese als das der Ruhe.

23b) *) Am entschiedensten sprach der Krotoniat Alkmäon, der zwar

---

*) Der Leser wolle nach den Worten des Textes: „zur Geltung brachten", diese Notenzahl einschalten.

nicht zu den Pythagoreern gerechnet wird, aber doch zu diesen, wie aus den Worten des Aristoteles hervorgeht (Metaphysik, 1, 5), in mehrfacher Beziehung stand, die innere, unerschöpfliche Bewegungskraft der Seele aus und folgerte aus derselben ihre Unsterblichkeit (von der Seele, 1, 2).

24) Auch wenn man annehmen wollte, daß die Vorstellung, welche Cicero dem Pythagoras selbst zuschreibt: Deum animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo animi nostri carperentur (von dem Wesen der Götter, 1, 11), aus einer spätern, unzuverlässigen Quelle geschöpft sei, würde es doch bedenklich sein, mit Zeller (Philosophie der Griechen, 1, S. 123) den ganzen Inhalt des wichtigen Bruchstücks des Philolaos bei Stobäos (ecl. I, 21, 2), in welchem von der Weltseele gehandelt wird, für unecht zu erklären, so schwer es immerhin sein mag, wie auch Böckh (Philolaos, S. 164) anerkennt, in demselben Echtes und Unechtes zu scheiden. Am wenigsten aber dürfen wir wol, wie Susemihl vermuthet (Prodromus, S. 9), den Platon selbst als den Urheber der Lehre von der Weltseele ansehen, da wenigstens der Begriff derselben ganz unverkennbar, sowol bei den Pythagoreern (denn der das Weltall durchwehende, unbegrenzte Hauch, aus dem sie, nach Arist. Phys., 4, 6, Raum und Zeit hervorgehen ließen, war ihnen, da sie über den Materialismus der ältern Naturphilosophie längst hinaus waren, doch gewiß nicht bloße Luft), als mit überraschender Klarheit bei Empedokles (V. 359—361) vorkommt.

25) Daß namentlich Philolaos die Seele eine Harmonie des Körpers genannt habe, wird von Macrobius (somn. Scip., I, 14) und vollständiger von Claudius Mamercus (de stat. anim., II, 7: „anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam") berichtet. Auch stimmt dieser Ausdruck ganz gut zu seiner anderweitig überlieferten Ansicht, daß die Seele eine Zahl sei, da die Harmonie selbst ein Zahlenverhältniß ist. Wenn freilich der neuplatonische Verfasser der Theologumena arithmetica (cap. 8) angibt, Philolaos habe das Wesen der Seele durch die Sechszahl, das des Geistes durch die Siebenzahl bestimmt, so verräth schon die jenem Pythagoreer fremde Unterscheidung zwischen Seele und Geist die Hand eines jener spätern, oft in ziemlich abgeschmackten Zahlenspielereien sich ergehenden Pythagoreer.

26) Cic. Tusc., I, 10: „Nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane — vimque omnem, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat." Kein Wunder daher, daß der geistvolle Peripatetiker in einem aus drei Büchern, die er, weil er

die in denselben vorgetragenen Unterredungen nach Mytilene verlegt, Lesbiaci nannte, bestehenden Werke geflissentlich die Lehre von der Unsterblichkeit bekämpfte, wie Cicero (Tusc., I, 31) berichtet. Seine Gründe mögen etwa die vom Platon schon im Voraus widerlegten gewesen sein; denn der Ausdruck naturae temperatio führt darauf hin, daß auch er die Seele für eine Harmonie oder Maßbestimmung des Körpers hielt. Ja, Nemesios (von der Natur des Menschen, S. 68, Matthiä) läßt ihn, was damit auch gar nicht unvereinbar ist, die Seele geradezu eine Harmonie der Elemente des Körpers nennen.

27) „Aristoxenus musicus idemque philosophus animam ipsius corporis intentionem quandam esse dixit; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tamquam in cantu sonos.“ Cic. Tusc. I, 10. Aristoxenos, der auch ein Leben des Pythagoras schrieb (Clem. Alex. strom., I, p. 300), verkehrte viel mit den spätern, meist in Phlius lebenden Pythagoreern (Diog. v. Laërte, 8, 45).

28) Unbegreiflich ist bei den Anm. 26 über Philolaos beigebrachten Zeugnissen, daß Schleiermacher, während er den Einwurf des Kebes richtig mit der pythagoreischen Seelenwanderung in Beziehung setzt, in der Ansicht des Simmias, daß die Seele eine Harmonie des Körpers sei, nichts Pythagorisirendes, vielmehr eine Anspielung auf das atomistische System und den Empedokles finden konnte, während doch weder bei diesem noch bei Demokritos etwas Ähnliches vorkommt. Nur Das ist zugegeben, daß des unklaren pythagoreischen Ausdrucks und des aus demselben, gewiß nicht im Geiste des Philolaos, aber doch mit richtiger Schlußfolgerung aus den pythagoreischen Grundsätzen hergeleiteten Beweises gegen die Unsterblichkeit sich leicht auch oberflächliche Denker aus den naturphilosophischen Schulen, namentlich der des Herakleitos, bedienen mochten, der ebenfalls, vielleicht durch Pythagoras angeregt, von einer Harmonie der Gegensätze sprach, auf die er alles Dasein zurückführte. Wie diese Ansicht auf das ganze Gebiet des Wissens ausgedehnt wurde, sahen wir im Gastmahl aus der Rede des Eryximachos.

29) „Was da eine Seele hat, sei es eine größere oder geringere, über das Alles herrschet der Geist. — Der Geist aber ist ganz sich ähnlich (πᾶς ὅμοιος), der größere wie der geringere.“ Anaxagoras nach Simplikios zur Physik des Aristot., fol. 33, b. 35, a. — Den in den letzten Worten scheinbar liegenden Widerspruch wird Anaxagoras so gelöst haben, daß er sagte, der Geist sei seiner Natur nach überall gleich, aber die einzelnen Wesen haben nicht alle gleich viel Antheil an ihm.

30) „Sowol das Leben als das Sterben ist beides in unserm Leben und in unserm Tode“; Bruchst. 50 bei Schleiermacher. Das wahre

Leben war ihm das allgemeine Leben der Natur, das der Einzelnen aber eine todähnliche Beschränkung und Fesselung dieses höhern Lebens. Das ist auch der Sinn der mythisch gefärbten Aussprüche, daß wir der Götter Tod leben und ihr Leben sterben und daß die Menschen sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen seien (Bruchst. 51). Wenn also Herakleitos auch einmal sagt: „Die Menschen erwartet nach dem Tode, was sie nicht hoffen noch glauben" (Bruchst. 52), so hat er doch dabei gewiß nicht an eine, mit seinem Grundprincip unvereinbare, persönliche Fortdauer der Seelen und an Vergeltung nach dem Tode gedacht. Gewiß aber wurde Euripides durch diese dunkeln Aussprüche zu jenem, im Gorgias (S. 492; vgl. Anm. 35 zur Übers. des Gorgias) angeführten Worte bewogen:

„Wer weiß denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist
Und Sterben Leben?"

31) Schon im Anfange seines Gedichtes von der Natur der Dinge (V. 1—23, Karsten) erklärt Empedokles die Wanderungen der Seelen durch verschiedene Körper, denen er einen Zeitraum von dreißig Jahrtausenden bestimmt, für einen Abfall von einem seligen, göttlichen Leben, und läßt die Seelen der Ungerechten von allen Elementen zurückgestoßen werden, die der höher strebenden Menschen aber, der Sänger, Seher, Ärzte und Fürsten zu Göttern werden, die mit den Unsterblichen zu Tische sitzen (V. 384—389). Er selbst sagt von sich, er sei schon Knabe und Mädchen, Baum, Vogel und Fisch gewesen; V. 380.

32) Besonders macht er in den beiden herrlichen Gesprächen mit dem ungläubigen Aristodémos (Xenophon's Denkwürdigkeiten des Sokrates, 1, 4) und mit dem Euthydémos (ebendas. 4, 3) die Unsichtbarkeit, also Unkörperlichkeit und ihre Theilnahme an dem göttlichen Wesen geltend, die er ganz einfach aus ihrer Herrschaft über den Körper nachweist.

33) Merkwürdig ist es allerdings, daß Xenophon seinen Sokrates, weder in den beiden eben erwähnten religiösen Gesprächen, noch in seinen Unterredungen mit Hermogenes im Gefängniß, wo es doch nahe genug lag (8, 1), der Unsterblichkeit gedenken läßt. Eben so wenig legt der Zusammenstoppler der sogenannten xenophontischen Apologie ihm bei seiner Vertheidigung Unsterblichkeitshoffnungen in den Mund; sondern hier, wie dort, sind alle seine Trostgründe dem gegenwärtigen Leben entnommen. Aber sollte wol Xenophon den Glauben an Fortdauer der Seele, den der sterbende Kyros in seiner, auch sonst mit sokratischen Ideen angefüllten Rede ausspricht (Kyropädie, 8, 7), aus einer andern Quelle geschöpft haben, als aus den Gesprächen seines großen Lehrers, die ihm doch stets die höchste und einzige Autorität blieben? Selbst die Zurückhaltung, mit welcher Kyros seinen Glauben nur als persönliche Überzeugung, nicht als

apodiktische Gewißheit ausspricht, ist ein ganz sokratischer Zug und entspricht durchaus der bescheidenen Art, mit welcher Platon ihn in der Vertheidigungsrede, die doch gewiß auch viel echt Sokratisches enthält, über jenen Gegenstand reden läßt. Gerade der schon so früh bei unserm Platon hervortretende Unsterblichkeitsglaube, den er weder aus der Lehre des Herakleitos, noch aus der pythagoreischen, wie sie Kebes und Simmias ihm überliefern mochten, schöpfen konnte, macht es in hohem Grade wahrscheinlich, daß er die erste Anregung zu diesem Glauben, wie zu den reinern Ansichten von Gott und göttlichen Dingen, deren nothwendige Ergänzung ja die Lehre von einer vergeltenden Unsterblichkeit ist, dem Sokrates verdanke. — Am reinsten scheint die Ansicht des Sokrates von der Unsterblichkeit in dem entschieden unplatonischen, aber ganz artig geschriebenen Axiochos, der das Werk eines mit Platon nicht gerade unbekannten Sokratikers sein mag, enthalten zu sein.

34) Die Art, wie in der Vertheidigungsrede und im Gorgias (hier freilich schon mit mancher platonischen Beimischung), auf dem Grunde des Volksglaubens, von dem Leben nach dem Tode geredet wird, dürfte der sokratischen Weise, die sich in kühnen Dichtungen nicht gefiel und von Geheimlehren nichts wissen wollte, am meisten entsprechen.

35) Vgl. Anm. 34.

36) Nicht recht passend nennt Susemihl die ganze Erzählung vom Tode des Sokrates und Dem, was ihm unmittelbar vorausging, eine Einrahmung des Hauptinhaltes, da sie doch einen sehr wesentlichen Theil desselben bildet. Eher wäre das einleitende und zuweilen auch mitten in die Erzählung eingreifende Gespräch zwischen Phädon und Echekrates als Einrahmung zu bezeichnen.

37) Diog. v. L., 3, 58. Schon der Verfasser des dreizehnten der angeblich platonischen Briefe (S. 363) gab dem Phädon jenen Titel.

38) Prodromus, S. 1—28. Die beschränkenden Zusätze, welche Susemihl jener seiner Bestimmung des Zweckes des Phädon hinzufügt, daß nämlich Platon vorzugsweise die dem Wesen der Seele im höchsten Sinne des Wortes entsprechende Gestaltung des subjectiven Geisteslebens, die philosophische, habe schildern, also eine Psychologie in ihren weitesten Umrissen geben wollen, in welcher auf die innere Gliederung der Seele kein Bezug genommen werde, heben im Grunde jenen Zweck wieder auf; denn was sonst bewog unsern Philosophen, hier vorzugsweise jene Gestaltung ins Auge zu fassen, als die Absicht, die Unsterblichkeit als ihre wesentlichste Bestimmung nachzuweisen? und weshalb nahm er, wenn er das Wesen der Seele und ihre Gesammtbeziehungen zur Ideen= und Erscheinungswelt darstellen wollte, hier auf ihre innere Gliederung nicht einmal so viel Bezug,

wie im Phädros? Auch kann der Abschluß und das Ziel der Untersuchung nicht, wie Susemihl will, die allen Seelen gleichmäßig zukommende Bestimmung ihres Wesens sein, da ja, wie er auch selbst anerkennt, die an verschiedenen Stellen eingeflochtenen und gewiß nicht blos symbolisch zu deutenden eschatologischen Mythen und Vorstellungen gerade das Individuelle der einzelnen Seelen darstellen. Susemihl's Zugeständniß (S. 89), daß im Phädon über das eigene Wesen der Seele keine genauere Aufklärung gegeben und weder ihr Verhältniß zu den Ideen, noch zu den Dingen, durchgreifend bestimmt sei, steht mit seiner Angabe des Zwecks unsers Dialogs in entschiedenem Widerspruche und machte eine andere Auffassung desselben nothwendig. Die hier vergebens erwarteten Aufschlüsse über die innere Natur der Seele, ihre Gliederungen und ihr Verhältniß zur Idee und Erscheinung werden wir im Timäos finden.

39) Platon's Leben u. Schr., S. 141—167.

40) Platonis opp., I, 2, p. 7—30, Ausgabe von 1846.

41) Platon's Werke, II, 3, S. 3—21. — Gewiß ist es ein Misgriff Schleiermacher's, wenn er in der Darstellung der den Seelen nach dem Tode anzuweisenden Räume und ihrer verschiedenen Zustände nichts als Allegorie sieht und meint, sie habe mehr den Zweck gehabt, das ganze Gebiet der Seele im Reiche des Werdens und des leiblichen Lebens zu verzeichnen, als die Unsterblichkeit selbst darzustellen. Es ist dabei ganz das Wort des Sokrates am Schlusse seiner Schilderung des Lebens nach dem Tode übersehen, daß zwar kein vernünftiger Mann entschieden behaupten werde, so sei es, daß aber, wenn einmal die Unsterblichkeit der Seele feststehe, es sich so oder ähnlich mit den Seelen und ihren Wohnungen verhalten müsse (S. 114). Auch durfte Schleiermacher nicht den Kern des Gesprächs in der Darstellung der Erkenntniß als Erinnerung und ihres Zusammenhanges mit der Unsterblichkeit suchen; vielmehr enthalten gerade die beiden letzten Beweise, namentlich der letzte, wie K. F. Hermann (Gesch. der plat. Phil., S. 526—532) trefflich dargethan hat, den Kern der ganzen Untersuchung, indem dort sowol das innere, einfache Wesen der Seele, als ihre unzertrennliche Verbindung mit der Idee des Lebens, also ihre Unzerstörbarkeit und Unvergänglichkeit nachgewiesen wird. Dagegen wird durch den dritten Beweis eine reinere Form der im zweiten noch halb mythisch vorgetragenen Lehre von der Erkenntniß der Ideen als Erinnerung vorbereitet.

42) Schmidt (in Wittenberg), Beiträge zur Erklärung von Platon's Phädon, in Mützell's Zeitschrift für das Gymnasialwesen, 1852, Heft 5—7. Drei gründliche, vom tüchtigen Verständniß des Platon zeugende Abhandlungen.

43) S. 101; vgl. 107. An der ersten Stelle wird mit der Foderung, nicht nur die Folgerungen aus der Ideenlehre, sondern auch ihre Grundlagen zu prüfen, ausdrücklich darauf hingewiesen, daß man bei weiterer Untersuchung auf einen letzten, festesten und vollkommen ausreichenden Grund der Ideen kommen werde; dieser ist kein anderer, als die Idee des höchsten Gutes, das höchste Princip der platonischen Philosophie, das in voller Klarheit zuerst am Schlusse des sechsten Buches vom Staate hervortritt. Hierauf weist auch an der zweiten Stelle die Auffoderung des Sokrates an den Simmias hin, die Grundlagen des bisher Vorgetragenen immer genauer auf dialektischem Wege zu prüfen. Natürlich mußte durch die vollkommnere Ausbildung der Idee des höchsten Gutes auch die Unsterblichkeit noch eine festere Stütze bekommen, als ihr die Beweise im Phädon geben konnten.

44) Der erste Grund der Erbitterung der Spartaner gegen die Elier war der Anschluß der letztern an das durch Alkibiades zu Stande gebrachte Bündniß der Argeier und Mantineier mit Athen, wovon Thukydides (B. 5, Kap. 43—47) berichtet, wozu noch andere Unbill (Thuk., 5, 49. 50; Xenophon, griech. Gesch., 3, 2, 21—22) kam. Deshalb wurde nach Beendigung des Krieges mit Athen der Krieg gegen Elis unter der Führung des persönlich von ihnen gekränkten Agis beschlossen, den dieser unter allerlei Wechselfällen drei Jahre hindurch (401—399) treu und nie mit halbem Herzen führte, bis er ihn endlich mit der Demüthigung der Elier beendigte, die ihrer Mauern und Schiffe beraubt wurden und ihre Periöken frei lassen mußten. Über den Verlauf des Krieges vgl. Xenophon, griech. Gesch., 3, 2, 21—31; Diodor, 14, 17. 34; Pausanias, 3, 8, §. 2. 3. Nur in diesem Kriege kann die Gefangennehmung des Phädon, von welcher Diogenes (2, 105) redet, erfolgt sein. Da nun aber, nach den eben erwähnten Berichten, im ersten Jahre des Kriegs, in Folge eines Erdbebens in Elis, gar keine Waffenthat geschah, so muß Phädon bei den Raubzügen des zweiten Jahres, also 400, gefangen worden sein; er hatte mithin kaum ein Jahr das Glück, der Belehrungen des greisen Sokrates zu genießen. Auffallend bleibt dabei, daß ihn dies Schicksal, ungeachtet seiner edlen Abkunft, traf, da doch die elischen Aristokraten in jenem Kriege in geheimem Einverständniß mit den Spartanern waren; doch ist wol der Ausdruck Eupatriden bei Diogenes nicht in streng politischem Sinne zu nehmen. — Aus den verderbten Worten des Diogenes geht nur Das mit Sicherheit hervor, daß er, als Sclave im Hause eines Kupplers lebend (a lenone domino puer ad merendum coactus, Gell. noct. att., II, 18), auf die Bitte des Sokrates, dem er sich anzuschließen begehrte, vom Kriton (oder Kebes; Makrobius, Saturnalien, Buch 1, Kap. 11) losgekauft wurde. Schmidt hätte dem verworrenen Diogenes, der unter Denen, die den Jüngling losgekauft haben sollen, auch den damals

bereits ermordeten und lange vorher verbannten Alkibiades nennt, dies nicht nacherzählen sollen, ohne ihn zu berichtigen. — Diogenes führt nur zwei unbezweifelt echte Dialoge des Phädon an, während die meisten übrigen, die unter seinem Namen gingen, von Andern dem rein sokratischen Aeschines beigelegt wurden.

45) Pythagoras, dessen Urgroßvater ein verbannter Phliasier Kleonymos gewesen sein soll, der wahrscheinlich in Samos eine neue Heimat gefunden hatte (Diog., 8, 1; wenigstens lebte dort jener Marmakos, den Einige, statt des Mnesarchos, den Vater des Pythagoras nennen), soll später selbst in Phlius gelebt und dort mit dem Tyrannen Leon das berühmte Gespräch über den Werth der Philosophie geführt haben (Diog. Proömion, 12, 8, 8; ausführlicher, gewiß nach ältern Biographien des Pythagoras, Cic. Tuscul. V, 3); Pausanias (2, 13, 1, 2) macht den Pythagoras sogar, mit einer seltsamen Verwirrung der Zeiten, zum Urenkel des Achäers Hippasos, der vor den aus Argos und Sikyon eindringenden Doriern nach Samos geflohen sei, sodaß der achäische, dorische und ionische Stamm sich um die Ehre, den berühmten Mann hervorgebracht zu haben, gestritten zu haben scheinen. — Nahe liegt die Vermuthung, daß die auch in Phlius übliche Verehrung der Demeter und Persephone (Pauf., 2, 13, 3) mit ihren geheimnißvollen Weihen auf den Pythagoras, der so Manches den Mysterien entlehnte, nicht ohne Einfluß geblieben sei. — Diogenes nennt (8, 46) unter den letzten Pythagoreern, außer dem Echekrates, noch drei andere Phliasier, Phaëton, Diokles und Polymnestos. — Wenn Cicero (de fin., V, 29) den Echekrates einen Lokrer nennt und ihn zu einem Landsmanne des bekannten Timäos und des Akrion macht, so mag sich dies aus der Annahme seiner Übersiedelung nach Athen erklären lassen. Lächerlich aber ist es, wenn der Verfasser des neunten platonischen Briefes (S. 358), der uns den Phrynion als des Echekrates Vater nennt, den letztern in einem angeblich vom Platon an den berühmten Tarentiner Archytas geschriebenen Briefe als einen ganz jungen Menschen (νεανίσκος) bezeichnet, da doch zwischen dem Tode des Sokrates und der ersten Bekanntschaft des Platon mit jenem großen Pythagoreer mindestens zehn Jahre liegen.

46) Über den Menedémos von Eretria vgl. Diogenes von Laërte, 2, 125—140.

47) Daß die Scene der Unterredung zwischen Phädon und Echekrates nicht Athen sein kann, erhellt aus des Letztern Worten, gleich im Anfange des Dialogs, daß weder ein Phliasier seit längerer Zeit nach Athen gewandert, noch von dort ein Fremder gekommen sei; hätte sie aber Platon nicht nach Phlius, sondern an einen dritten Ort verlegen wollen, so würde er nicht unterlassen haben, dies anzudeuten.

48) Wäre Echekrates in Athen bekannt gewesen, so hätte sich Phädon die ausführliche Besprechung athenischer Sitten und Gebräuche, namentlich derer, die mit der Festgesandtschaft nach Delos zusammenhingen, ersparen können.

49) Daß Phädon den frischen Eindruck eines vor nicht allzu langer Zeit erlebten Ereignisses schildert, wird jeder Leser des Gesprächs fühlen; wir werden daher aus dem unbestimmten Ausdrucke „in langer Zeit" nicht gerade auf einen Zwischenraum von mehr als fünf Jahren schließen dürfen, da es, bei dem regen Verkehrsleben jener Zeit, immer schon auffällig sein mußte, wenn in Jahr und Tag von den reiselustigen Athenern keiner nach Phlius gekommen war. Deshalb braucht man aber noch nicht gerade anzunehmen, daß ein Krieg sie verhindert habe; in den ersten Jahren nach der Beendigung des für sie so unglückseligen Krieges stockte, wie alles regere Leben, so natürlich auch Reiselust und Verkehr. — Daß übrigens Platon bei der Erwähnung seiner Abwesenheit den Nebenzweck gehabt habe, die Reden des Sokrates als nicht wörtlich überlieferte zu bezeichnen, wird auch von K. F. Hermann und Schmidt ganz richtig bemerkt.

50) Da der Nachrichter zweimal mit demselben Ausdrucke als Überreicher des Gifttranks (ὁ μέλλων δώσειν τὸ φάρμακον, S. 63, 117) eingeführt, dazwischen aber (S. 116) der andere Diener, dem die Aufsicht über das Gefängniß oblag, als Gerichtsdiener der Eilfmänner bezeichnet wird, so kann ich Susemihl nicht beistimmen, wenn er in Beiden dieselbe Person sieht, desto mehr aber darin, daß die Warnung, welche der Erstere durch Kriton an Sokrates gelangen läßt, sich nicht zu sehr zu erhitzen, um nicht mehrmals den Becher leeren zu müssen, nicht aus schmutzigem Geize, wie man dem armen Menschen wol nachgeredet hat, sondern aus Theilnahme für den edlen Verurtheilten hervorgegangen sei.

51) Vgl. Einleitung zum Gastmahl, S. 208 fg.

52) Über die Gründe, welche den Philolaos bewogen, Italien zu verlassen und nach Theben zu gehen, vgl. die scharfsinnige Erörterung Boeckh's, Philolaos S. 10 fg. — Sehr fein deutet Platon an, daß Kebes und Simmias den Philolaos doch nur oberflächlich gehört und den tiefern Geist der pythagoreischen Lehre nicht in sich aufgenommen haben, indem er den Kebes sagen läßt, daß sie von des Philolaos Lehre über den Selbstmord, die doch selbst Sokrates, wenn auch nur vom Hörensagen, kannte, nichts Sicheres vernommen haben (S. 61).

53) Phädros, S. 242. Er wird dort dem Phädros wegen der Menge von Reden, die er theils selbst gehalten, theils Andere dazu angeregt habe, zur Seite gestellt, was ihn als eine mehr passive,

oberflächliche, sich mit rhetorischen Phrasen leicht begnügende Natur charakterisirt. Daß er selbst ein sehr fruchtbarer Schriftsteller war, bezeugen die Titel von dreiunddreißig seiner Dialoge, meist ethisches Inhalts, die Diogenes (2, 124) aufzählt. Dagegen kannte man von dem gründlichern Kebes nur drei Dialoge (2, 125), unter denen an erster Stelle die noch unter seinem Namen vorhandene, vom Epiktetos commentirte Beschreibung eines allegorischen Gemäldes (πίναξ), deren Echtheit indessen zweifelhaft ist, aufgeführt wird.

54) Besonders schön sind die Worte des Simmias, in denen er (S. 85) sein Bestreben ausspricht, Alles zu prüfen, auch wenn man zu der vollen Wahrheit zu gelangen verzweifeln müsse, um so schöner, da in dieser, seiner ursprünglichen Natur wol fremden Energie des Denkens der kräftigende und anregende Einfluß des Sokrates klar hervortritt. — Bei der merkwürdigen Stelle, wo Simmias sagt, er wolle gern mit Hülfe der besten und am schwersten zu widerlegenden menschlichen (philosophischen) Reden, wie auf einem Flosse, wenn auch unter Gefahren, das Leben durchschiffen, wenn er es einmal doch nicht sicherer und gefahrloser auf einem festern Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede (ἢ ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος) thun könne, hat mich keine der mir bekannten Erklärungen befriedigt. Denn der von Heindorf, Stallbaum und den Zürchern angerathenen Streichung des ἤ, da dies doch nicht als Erklärungsmittel genommen werden könne, bedarf es durchaus nicht, da in dem ἤ nicht sowol eine Erklärung, als eine verbessernde, den eigentlichen Ausdruck für den bildlichen setzende Modification des Ausdrucks liegt; oder sollte nicht der Lateiner hier füglich sein sive oder vel setzen können, ohne daß man dieser Partikel deshalb eine erklärende Kraft beilegen dürfte? Noch weniger aber kann ich K. F. Hermann beistimmen, der in seinen kritischen Bemerkungen zum Phädon (gesammelte Schriften, S. 82) das ἤ als Vergleichungswort nimmt und in den Worten den Sinn findet: „Wenn man nun einmal nicht auf einem festern Fahrzeuge, als auf einer göttlichen Rede, das Leben durchschiffen kann.“ Denn der Gegensatz des zerbrechlichen Flosses, mit welchem selbst die beste menschliche Rede verglichen wird, verbietet uns, unter dem festern Fahrzeuge etwas Anderes zu verstehen, als eine göttliche Mittheilung, die freilich den Sterblichen nicht zu Theil wird, etwa wie Sokrates selbst sagt, daß er die volle Wahrheit, wenn es Gott gefalle, erst in jenem Leben erkennen werde (S. 69). Wenn Hermann die göttliche Rede mit der göttlichen Schickung im Menon vergleicht, die wol das Bessere, nie aber das Beste sein könne, weil sie dem Menschen doch immer das Wissen nicht ersetze, so ist dagegen zu erinnern, daß hier nicht Sokrates, sondern der ungeübtere Denker Simmias redet, für den es gerade recht charakteristisch ist, daß er sich, um volle Gewißheit und

Lösung seiner Zweifel zu erlangen, nach einer göttlichen Mittheilung sehnt. Indem wir nun die Worte also erklären: „wenn man nicht noch sicherer und gefahrloser auf einem festern Fahrzeuge oder (wenn man lieber will) auf einer göttlichen Rede das Leben durchschiffen kann" (wobei, wenn etwas zu streichen wäre, wir lieber der Worte ἢ λόγου entbehren könnten, die aber doch des Gegensatzes wegen nicht überflüssig sind), so finden wir darin leicht eine Beziehung auf das zerbrechliche Floß, das den Odysseus unter vielen Gefahren nach der Richtung von Scheria trieb, und auf das göttliche Wunderschiff der Phäaken, das ihn leicht und gefahrlos, in kürzester Zeit, an die heimatliche Küste brachte.

55) An dem für Phädon so bezeichnenden, naiven τότε am Schlusse seiner Erzählung, wo er sagt, Sokrates sei von allen damaligen, ihm bekannt gewordenen Menschen der beste gewesen, hätte Stallbaum keinen Anstoß nehmen und nicht durch Versetzung der Worte (τότε δ' ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου, als wäre Sokrates blos im Tode der Menschen bester gewesen), Gesundes zu heilen versuchen sollen.

56) Sowol in seinen Unterredungen mit Sokrates, die Xenophon berichtet (Denkw., 1, 3, 8 fg., 2, 6, 30 fg.), als in dem xenophontischen Gastmahl (4, 10—28) erscheint er als ein schöner und von seinem Schönheitssinne leicht zu leidenschaftlicher Liebe zu schönen Jünglingen hingerissener Mann, weshalb er öfters des mäßigenden und warnenden Zuspruchs des Sokrates bedarf. Mit ihm unterredet sich dieser Weise auch in dem Ökonomikos des Xenophon über die beste Gestaltung des Hauswesens.

57) Der klatschsüchtige Athenäos, der das alte Märchen von einer zwischen Platon und Xenophon bestehenden Feindschaft wo nicht aufgebracht, so doch in einer gegen Platon höchst gehässigen Weise ausgebeutet hat, ist entweder unwissend oder boshaft genug, es diesem zum Vorwurfe zu machen, daß er des Xenophon, der ein Jahr vor des Sokrates Tode nach Asien abgegangen war, im Phädon gar nicht gedacht habe (deipnosoph., XI, c. 15, p. 505); vergl. darüber Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur, p. 21.

58) Auch in dieser einfachen Angabe einer geschichtlichen Thatsache, die doch dem Aristippos wahrlich nicht zur Ehre gereichte, finden Diogenes (2, 65) und Demetrios (vom rednerischen Ausdruck, §. 306) schmähsüchtige Verkleinerung des Stifters der kyrenaischen Schule; Letzterer schiebt dem Platon sogar die Andeutung unter, Aristippos habe sich von den leckern Fischen, an denen Ägina Überfluß hatte, nicht trennen können. — Von dem hier erwähnten Kleombrotos (aus Ambrakia, nach Cic. Tusc., I, 34) ging die Sage, er habe sich, als er den Phädon gelesen, aus bloßer Sehnsucht nach dem Tode ins

Meer gestürzt; ein Ereigniß, das Kallimachos in einem Epigramm (no. 24) verewigt hat. Vgl. Sext. Empir. adv. math., I, 2, §. 48, und die Anmerkung von Fabricius. Daher wurde „der Sprung des Kleombrotos" sprichwörtlich. — Der Thebaner Phädondas wird sonst nirgends, Epigenes dagegen in der Vertheidigungsrede (S. 33) erwähnt und ein Sohn des Kephisiers Antiphon genannt.

59) S. 103.

60) Vgl. Vertheidigungsrede, S. 20. Phädros, S. 267. Über die verschiedenen Elegiendichter dieses Namens vgl. Bernhardy, griech. Lit.-Gesch., 2, S. 388; Wagner, de Euenis poetis elegiacis, Vratisl. 1838.

61) Die Stellung, welche Schmidt den einzelnen Beweisen gibt, dürfte sich schwerlich rechtfertigen lassen. Er verbindet nämlich den ersten, von dem Kreislaufe des Lebens hergenommenen Beweis mit dem letzten, auf die Idee des Lebens gegründeten, den er den ontologischen oder auch physischen nennt und als den am wenigsten vollkommenen bezeichnet, zu einem Beweise; aber jenes Urtheil trifft doch nur den ersten, nicht den letzten Beweis, der vielmehr von allen der vollkommenste ist und deshalb auch an der letzten Stelle steht. Gewiß bilden alle Beweise eine eng verbundene Kette, sodaß jeder vorangehende durch den folgenden und alle durch den letzten erst in ihr rechtes Licht gestellt werden; aber wir sind nicht berechtigt, zwei vom Platon fast durch die ganze Länge des Dialogs getrennte Beweise als unmittelbar zusammengehörig anzusehen. Schmidt faßt ferner auch den zweiten und dritten Beweis in Einen zusammen, den er, weil er vom Denken der Idee hergenommen sei, den logischen nennt; aber auch hier sind beide, sich allerdings ergänzende Beweise doch, sowol nach ihrem Ausgangspunkte, als in ihrer Form, völlig verschieden. Wenn er endlich die sich durch den ganzen Dialog hinziehende Darstellung des ewigen Fortlebens der Seele, ihrer Befreiung vom Leibe und der gerechten Vergeltung für den vollkommensten Beweis ansieht, weil er auf ethischer Grundlage ruhe, so ist dagegen zu erinnern, daß diese eschatologischen Betrachtungen überhaupt keine Beweise, sondern Glaubensgründe sein sollen, als solche aber allerdings eine so feste Überzeugung voraussetzen und in Anspruch nehmen, wie sie durch die philosophischen Beweise nicht gewonnen wird. Hiernach würde auch Schmidts Gesammtresultat, in welchem er die Folge der Beweise zusammenfaßt: „die Seele lebt, denkt, handelt ewig", etwas anders auszudrücken sein.

62)*) Über die Sage von singenden Schwänen und die Verbindung

---

*) Der Leser wolle im Text 62 statt 62[b] lesen.

derselben mit dem Mythenkreise des Apollon vgl. Voß, mythol. Briefe, Bd. 2, Brief 11—13.

63) Wie wenig die pythagoreische Lehre von der Wanderung der Seele durch verschiedene Körper mit der Wissenschaft vereinbar sei, darüber drückt sich Aristoteles, der sie einen Mythos nennt, mit seiner gewohnten Schärfe, so aus, daß er sagt, nach ihr fahre jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper (τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν ἐνδυέσθαι εἰς τὸ τυχὸν σῶμα), während doch jeder Körper seine eigenthümliche Art und Gestalt habe; von der Seele, 1, 3. Einen etwas wissenschaftlichern Charakter hat schon der, übrigens demselben Gedankenkreise angehörige Zweifel des Kebes, ob nicht die Seele sich endlich einmal ihren letzten Körper weben werde; denn hier wird doch wenigstens anerkannt, daß zwischen der Seele und dem Organismus des Leibes ein nothwendiger Zusammenhang bestehe und daß dieser ein Werk der durch ihre eigene schöpferische Kraft sich ihre Hülle bildenden Seele sei.

64) Auffallend ist, daß Sokrates, in der Darstellung der allmäligen Entwickelung seiner höhern Erkenntniß, an jener Stelle, wo er zuerst der Ideen gedenkt, dieselben noch nicht mit diesem Namen bezeichnet, sondern sie Begriffe (λόγοι) nennt und in ihnen die wirklichen Dinge wie in einem Spiegel erblickt, während, nach der platonischen Ansicht, die einzelnen Dinge vielmehr die Abbilder der Ideen sind. Aber abgesehen davon, daß gleich hinzugefügt wird, das Bild passe nicht recht, da das Betrachten des Seins in der Wirklichkeit ebenfalls nicht die volle Wahrheit, sondern nur ein Bild derselben gewähre, so wird hier, wie Susemihl sehr gut bemerkt, auch noch nicht der platonische, sondern der rein sokratische Standpunkt geschildert, auf welchem nicht von Ideen in Platon's Sinne, sondern von allgemeinen Begriffen die Rede war. Aber bei ihnen bleibt die Betrachtung nicht stehen, sondern sie erhebt sich in stufenweisem Fortschritte zu den platonischen Ideen.

65) Bekannt sind die trostlosen Aussprüche bei Theognis, V. 425 fg.:

„Nimmer geboren zu sein, ist sterblichen Menschen das Beste,
Nimmer des Sonnenlichts blendende Strahlen zu schaun;
Ward man aber geboren, dann rasch zu den Thoren des Hades
Einzugehn, von des Grabs stattlichem Hügel bedeckt";

sowie bei Sophokles im Ödipus auf Kolónos, V. 1225 fg.:

„Selig, nimmer geboren sein;
Doch dem Lebenden ist fürwahr,
Rasch, woher er gekommen ist,
Wieder zu gehen, der Güter zweites."

Schon die alten Thraker, wahrscheinlich die Begründer der orphischen wie der eleusinischen Mysterien, empfingen die neugeborenen Kinder nicht mit Freude, sondern mit Trauer und Klagen; vgl. Böckh, Philolaos, S. 181. — Vgl. Cic. Tusc., I, 48.

66) Die platonische Ethik ging auch in Hinsicht auf den Selbstmord von reinern und würdigern Gedanken aus, als alle vorchristlichen Moralsysteme. Denn während die spätern Nachfolger des Aristippos, welchem froher Lebensgenuß das höchste Gut war, sich, an der Möglichkeit eines reinen Lebensgenusses verzweifelnd, mit einer Art Fanatismus dem Selbstmorde ergaben und das Leben für etwas Gleichgültiges erklärten (besonders die Secte des Hegesias, des sogenannten πεισιθάνατος, dessen Lehre eine wahre Manie des Selbstmordes in Alexandrien hervorrief und deshalb verboten wurde, Cic. Tusc., I, 34; vgl. Diog., 2, 93—95), lehrten die Stoiker die Zulässigkeit des Selbstmordes wenigstens unter solchen Umständen, unter denen das Leben nur noch eine Last sein konnte, wie bei unheilbaren Krankheiten, oder überhaupt einem allzu heftigen Schmerze, eine Bestimmung, die allerdings einer ziemlich weiten Ausdehnung fähig war; vgl. Diog., 7, 130. — Ganz im Sinne Platon's ist das, zunächst gegen diese Ansicht geschriebene, leider ziemlich verstümmelt auf uns gekommene Schriftchen des Plotinos über den freiwilligen Tod; Enneade 1, Buch 9.

67) Vgl. die Einleitung in den Theätetos und Anm. 1. 2 zur Einleitung in den Menon.

68) Die Beweise der Epikureer gegen die Fortdauer der Seele hat Lucretius (Buch 3, V. 418—1107) am vollständigsten zusammengestellt und am geistreichsten durchgeführt; doch entgeht dem tiefer blickenden Leser kaum, daß der reich begabte Mann durch seine gehäuften Gründe seinen noch nicht ganz erloschenen Unsterblichkeitsglauben, der ja allen tüchtigern Naturen so natürlich ist, mühsam und fast widerstrebendes Herzens zu unterdrücken ringt.

69) V. 90 (Karsten), wo Karsten das von Simplikios überlieferte, ganz vortreffliche δοιή nicht hätte in τοίη verwandeln sollen.

70) Wenn Sokrates gegen Simmias geltend macht, daß die Seele darum nicht eine bloße Harmonie des Körpers sein könne, weil die Harmonie, als ein relativer Begriff, Gradunterschiede zulasse, während die Seele, als reale Substanz, nicht hier mehr, dort weniger Seele sein könne (S. 93), so wird diese Beweisführung nicht, wie Susemihl annimmt, später durch die Leugnung des Gradunterschiedes bei dem Begriffe der Harmonie wieder aufgehoben; denn diese Leugnung ist, wie schon Brandis ganz richtig bemerkt hat, eine hypothetische, insofern doch, wenn Harmonie und Seele gleichbedeutend wären, jene so wenig als diese einen Gradunterschied zulassen würde.

Allerdings werden die Gegner des Sokrates dadurch, daß er ihnen sogleich seinen Begriff von der Seele, den sie doch nicht anerkannten, unterlegt, mehr überrumpelt als widerlegt; denn wer einmal die Seele sich als eine Harmonie, also als eine durch Zahlen zu bestimmende Größe dachte, wird auch kein Bedenken getragen haben, die verschiedene Beschaffenheit der Seelen auf bloße Quantitätsunterschiede zurückzuführen. Indessen erreicht diese Beweisführung, indem sie die Voraussetzung festhält, daß Niemand ernstlich die Seele zu einem blos relativen Begriffe machen werde, wie die Harmonie, wenigstens den Zweck, vorbereitend auf die Erörterungen des vierten Beweises hinzuweisen, aus denen der richtige Begriff der Seele, als eines substantiellen, mit selbständiger Lebenskraft begabten Wesens, hervorgeht. Daß übrigens Platon an jener pythagorisirenden Ansicht nicht Alles verwarf, sondern wirklich zwischen Seele und Leib eine Harmonie und ein innerlich nothwendiges Verhältniß annahm, mit welchem die gewöhnliche, gedankenlose Vorstellung von der Seelenwanderung nicht zu vereinigen war, werden wir im Timäos sehen; nur daß er immer das substantielle Wesen der Seele und ihre Herrschaft über den Körper festhielt. Wenn er selbst daher bei den noch nicht zur höchsten Erkenntniß und zur reinsten Tugend gelangten Seelen eine Wanderung durch verschiedene Körper annahm, so wird er sich diese etwa, wie Kebes, als ein Weben von innen heraus oder als ein immer erneutes, schöpferisches Heranbilden des dem jedesmaligen Zustande der Seele entsprechenden Körpers gedacht haben. Auch Aristoteles widerlegt gründlich und scharfsinnig die Meinung, daß die Seele eine Stimmung des Körpers sei; von der Seele, 1, 4. Nicht weniger traten die Epikureer gegen diese Ansicht auf, in welcher sie noch zu wenig Materialismus und zu viel Idealismus fanden; Lucret., III, 99—130.

71) Unvergänglichkeit schrieben die Stoiker nur der Weltseele zu; von den einzelnen Seelen glaubten Einige, daß sie nach dem Tode noch bis zur Weltverbrennung fortleben, während Andere selbst diese beschränkte Fortdauer nur von den Seelen der Weisen behaupteten; vgl. Diog., 7, 156; Plut. de plac. philos., IV, 7. Cicero faßt die Unterschiede der peripatetisch-dikäarchischen, epikureischen, stoischen und platonischen Ansicht trefflich mit den Worten zusammen: Sunt, qui nullam censeant fieri discessum, sed una animum et corpus occidere, animumque in corpore exstingui; qui discedere animum censent, alii statim dissipari, alii diu permanere, alii semper; Tusc., I, 9.

72) Ganz ähnlich lautet des Aristoteles Urtheil über den Anaxagoras, Metaphys., B. 1, K. 3.

73) Daß Platon im Phädon von der Weltanschauung des Philolaos abweiche, deutet er selbst an jener Stelle an, wo er den Simmias,

den Schüler jenes Pythagoreers, sagen läßt, er habe wol Manches über die Erde gehört, aber nicht Solches, was den Sokrates zu überreden geeignet sei; S. 108.

74) Vgl. Gruppe, die kosmischen Systeme der Griechen, S. 152.

75) Moses Mendelssohn's einst so viel gelesener „Phädon, oder über Unsterblichkeit der Seele", die geistvollste Nachahmung unsers Dialogs, die so viel zur Wiederbelebung der fast erloschenen platonischen Studien beigetragen hat, wird von seinem berühmten Verfasser selbst als ein Mittelding zwischen einer Übersetzung und eigenen Ausarbeitung bezeichnet, bei welcher er die Absicht gehabt habe, seinen Sokrates etwa wie einen Weltweisen des achtzehnten Jahrhunderts sprechen und ihn die Gründe entwickeln zu lassen, auf die er, wenn er in der neuern Zeit gelebt hätte, seinen Glauben an Unsterblichkeit würde gestützt haben. Deshalb gibt er, während er die Erzählung vom Tode des Sokrates ziemlich getreu nach Platon widergibt, den einzelnen Beweisen theils eine ganz andere Wendung und Stellung und erweitert oder berichtigt sie nach den Ergebnissen der neuern Philosophie, namentlich nach Cartesius und Leibnitz, theils setzt er an die Stelle der platonischen, wo sie ihm für seine Zeit nicht mehr zu passen schienen, ganz neue Beweise. Den ersten Beweis erweitert er, ganz in Platon's Sinne, indem er zeigt, daß Tod und Leben Glieder einer stetigen Reihe von Veränderungen seien, die durch stufenweise Übergänge mit einander auf das Genaueste zusammenhängen, und daß Vernichtung unmöglich sei, weil vom Dasein zum Nichts ein Sprung sein würde, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem Zusammenhange aller begründet sein könne. Dagegen läßt er nicht nur den zweiten, von der Präexistenz hergenommenen, sondern merkwürdigerweise auch den vierten, auf welchen Platon selbst ein so großes Gewicht legt, ganz weg, ohne Zweifel, weil er meinte, daß es dieses, von der Unzerstörbarkeit des Lebens, dessen Träger die Seele sei, hergenommenen Beweises nicht mehr bedürfe, nachdem bereits die Einfachheit und Unzerstörbarkeit der Seele dargethan sei. Desto länger verweilt er bei diesem Beweise, der bei Platon die dritte Stelle einnimmt. Das Gewicht der platonischen Gründe verstärkt er besonders durch die Argumentation des Plotinos, daß, wenn man Theile der Seele annehmen wolle, diese Theile entweder selbst wieder lebendige und mit Denkkraft begabte Seelen, oder leblose, oder doch verstandlose Wesen sein müssen, daß aber im erstern Falle es ungereimt sei, eine Mehrheit von Seelen anzunehmen, da jeder einzelne Theil schon alle der Seele zukommenden Attribute in sich vereinige, im zweiten dagegen es undenkbar sei, daß aus vielen leb- und verstandlosen Wesen ein einziges, lebendes und denkendes zusammengesetzt werden könne. Damit verbindet er sowol die Lehre des Cartesius, daß Ausdehnung und Bewegung nur der Körperwelt, nicht der Seele zukommen, als

auch Leibnitzens Ansicht, daß die Seele eine Monade oder einfache Substanz sei, welche die Mannichfaltigkeit unserer Begriffe, Erkenntnisse, Neigungen und Leidenschaften vereinigend zusammenhalte. Wie aber Mendelssohn in manchen Beziehungen einen Übergang von Leibnitz zu Kant bildet, so finden wir in seinem Gedanken, daß die Seele durch ihr einfaches, innerlich wirksames Wesen Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstelle, verbinde, trenne, vergleiche, schon eine Annäherung an den Kant'schen Idealismus, der auch in der eigenthümlichen Widerlegung der Vorstellung hervortritt, daß die Seele eine Harmonie des Körpers sei. Denn dagegen wird geltend gemacht, daß Harmonie und Symmetrie nicht in den natürlichen Gegenständen selbst, sondern nur in der Vorstellung denkender Wesen vorhanden sei, welche sie auf die regellose Mannichfaltigkeit der Dinge übertragen. In einer ganz andern Form tritt hier der Einwurf des Kebes auf, den Mendelssohn die Ansicht von einem schlafähnlichen, halb bewußten Fortleben der Seele vorbringen läßt. Ein besonderes Gewicht aber legt er auf die ethisch-theologischen Beweise, indem er die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit sowol, was Platon noch nicht mit dieser Klarheit zu thun vermochte, aus Gottes Güte und Weisheit, sowie aus der durch die Vernichtung irgend einer denkenden und nach Vollkommenheit strebenden Seele bewirkten Störung der Harmonie des göttlichen Weltplans, als namentlich auch aus der Foderung einer moralischen Harmonie ableitet, die ohne Annahme gerechter Vergeltung in einem künftigen Leben nicht erfüllt werden könnte. Ganz eigenthümlich ist ihm der ethisch-rechtliche Beweis, den er von der Berechtigung der menschlichen Gesellschaft, das Leben des Einzelnen in bestimmten Fällen zu fodern, und von der diesem Rechte entsprechenden Verpflichtung der Bürger, ihr Leben für das Ganze aufzuopfern, hernimmt, da doch Beides, das Recht des Ganzen und die Pflicht des Einzelnen, nur unter der Voraussetznng gedacht werden könne, daß der Tod nicht Vernichtung des Lebens sei. — Weniger hat Platon's Geist auf den eklektischen Cicero eingewirkt. Zwar scheint er sich im ersten Buche der Tusculanen im Anfange genau an den Phädon anschließen zu wollen, indem er einige der sokratischen Beweise mit großer Wärme und rhetorischem Pathos in praktisch-populärer Weise wiedergibt, wobei er indessen den schwierigern Fragen fein aus dem Wege geht, den ersten und vierten Beweis ganz übergeht und vergebens sich und seinen Lesern den Gedanken der Immaterialität der Seele klar zu machen sucht, da er immer wieder zu der materiellern Anschauung, welche die Seele für ein aus dem feinsten Stoffe bestehendes Wesen nahm, zurückgetrieben wird. Daß er aber zu einem festen Glauben an Unsterblichkeit doch nicht gelangt ist, zeigt der Fortgang seiner Betrachtungen, wo er, fast im Sinne der Epikureer, sich gleichsam sicher stellend

nachzuweisen sich bemüht, daß der Tod selbst dann, wenn er Vernichtung wäre, kein Übel sei, indem ja mit dem Leben alle Empfindung aufhöre.

76) Außer den schönen, im Laufe unserer Erörterungen mehrfach erwähnten Bildern vom Kerker und von der Dienstbarkeit, in welcher der Mensch in diesem Leben sich befindet, von dem singend scheidenden Schwan, von den Weihen und Symbolen der Mysterien, von dem zerbrechlichen Floß der Meinung und dem Götterschiff einer göttlichen Lehre, möge namentlich noch auf die sinnige Vergleichung der Seele, die, wenn sie fast schon das fesselnde Gewand des Körpers aufgetrennt hat, doch durch Hingabe an das Sinnliche es immer wieder über sich zusammenwebt, mit der allnächtlich ihr Tagesgewebe wieder auftrennenden Penelope (daher ἐναντίως, S. 84), ferner auf die oft wiederkehrenden, oft nur fein und leise angedeuteten Bilder, in denen die dialektische Erörterung mit einem Kriege oder einer Seefahrt verglichen wird, auf den rastlos wogenden Euripos als Bild der Wandelbarkeit aller Dinge (S. 90), auf die Vergleichung des Sokrates mit dem stets selbstbewußten Odysseus (S. 94), oder mit dem die Hydra mit stets nachwachsenden Köpfen bekämpfenden Herakles (S. 89), auf den Himmelsträger Atlas als Bild des Princips aller Dinge (S. 99) hingewiesen werden. Recht anmuthig und witzig ist auch das Wortspiel, in welchem Simmias, wegen seines Einwurfes, mit der thebanischen Harmonie, der sagenberühmten Gattin des Kadmos, Kebes dagegen mit dem Kadmos selbst verglichen wird (S. 95). Sollte nicht in dieser, sonst nicht recht motivirten Vergleichung (wenn wir uns nicht damit begnügen wollen, daß Kadmos der Gatte der Harmonia war) eine Anspielung auf die Verwandlung des alten Kadmos in einen Drachen liegen, die nach der Sage seiner Versetzung in das Land der Seligen voranging? (Euripides Bakchen, V. 1324 fg.) Denn der Zweifel des Kebes beruht doch auf der Annahme eines lange fortgesetzten, endlich aber sich erschöpfenden Verwandlungsprocesses der Seele.

77) Wyttenbach Ausgabe des Phädon, S. 298.

78) Weiße zu Aristoteles über die Seele, S. 166.

79) Vgl. Ast, Plat. Leben u. Schr., S. 26 fg.

2. Zur Übersetzung.

1) Alte Stadt in Sikyonien, in gerader Richtung etwa 12 Meilen von Athen entfernt.

2) Dieses Schiffes geschah schon im Kriton (Kap. 1, Anm. 1 zur Übers.) Erwähnung. Androgeos, ein Sohn des kretischen Königs Minos II.,

kam zu dem Panathenäenfeste nach Athen, erregte durch seine Überlegenheit in den Kampfspielen die Misgunst der Athener und wurde von ihnen erschlagen. Nun überzog Minos, des Sohnes Tod zu rächen, Athen mit Krieg, und legte den Besiegten einen schimpflichen Tribut auf. Sie mußten nach Verlauf einer bestimmten Reihe von Jahren sieben Jünglinge und sieben Jungfrauen nach Kreta senden, die ein Opfer des Stiermenschen Minotauros wurden. Theseus erlegte, mit Apollon's und Ariadne's Hülfe, den Minotauros und befreite so Athen von dem schmachvollen Tribute.

3) „Bevor das Schiff ... wieder hierher gelangte.“ Aus diesen Worten sollte man vermuthen, Platon habe sich Athen als die Scene es zwischen Phädon und Echekrates geführten Gesprächs gedacht, während doch aus des Echekrates zweiter Rede mit ziemlicher Bestimmtheit hervorgeht, daß man Phlius dafür annehmen müsse. Das ergibt sich auch aus dem weitern Verlaufe unsers Gesprächs. Bei der Erzählung des Phädon sind Mehre zugegen, Alle mit den nähern Umständen des Todes des Sokrates noch unbekannt, Alle begierig, etwas Genaueres darüber zu vernehmen; Das ließ, wenn auch nur ein Theil der Zuhörer aus Athenern bestand, sich nicht voraussetzen. Phädon, im Begriff zu Athen Geschehenes zu berichten, verweilt schon im Geiste dort und spricht hier, als ob er wirklich zu Athen sich befinde.

4) Vgl. Anm. 2 u. 6 zur Übersetzung des Gastmahls.

5) Einem Epigramm des Kallimachos zufolge stürzte sich Kleombrotos aus Ambrakia nach Lesung des Phädon in das Meer (was auch Cicero, wahrscheinlich auf das erwähnte Epigramm sich stützend, erwähnt Tusc. I, 34). Inwiefern diese Lesung ihn bewog, sich selbst den Tod zu geben, bleibt, wenn es damit seine Richtigkeit hat, ungewiß, und Wieland's im Aristipp aufgestellte Vermuthung, daß ihn der peinigende Vorwurf, daß er durch eine Vergnügungsreise nach dem nahen Ägina sich abhalten ließ, dem Tode seines verehrten Lehrers und Freundes beizuwohnen, zu diesem Entschlusse trieb, ermangelt wenigstens der innern Wahrscheinlichkeit nicht. So wären also die wenigen Worte für den weichherzigen Kleombrotos tödtlich geworden.

6) Zwar hat Kriton, wie aus dem ersten Kapitel des mit seinem Namen bezeichneten Gesprächs erhellt, schon am dritten Tage vor Sokrates' Hinrichtung die Ankunft des Opferschiffes erfahren, aber nicht, daß es bei Athen, sondern beim Vorgebirge Sunion gelandet sei; beide Angaben stehen daher in keinem Widerspruche miteinander.

7) Fesselung fand in Athen bei jeder Art von Haft statt. Wachsmuth, hell. Alterthumskunde, II, 1, 251.

8) „Xanthippen, du kennst sie ja.“ Nur in unserm Gespräche finden wir die Frau des Sokrates erwähnt. Daß ihr Name sprich-

wörtlich wurde, eine böse Sieben zu bezeichnen, verdankt sie einer Stelle in Xenophon's Gastmahl; dort sagt Antisthenes zum Sokrates: Du behilfst dich mit Xanthippen, einer Frau, die unter allen lebenden, ja meines Bedünkens unter allen, die jemals gelebt haben und künftig leben werden, die unerträglichste ist.

9) Des Euénos wurde erwähnt: Vertheidigungsrede, Kap. 4, Anm. 6 zur Übersetzung. In der Anthologie und beim Athenäos haben sich von ihm einige Bruchstücke und Epigramme, geistreich und den besten Gnomen der Griechen an die Seite zu stellen, erhalten. Bode, hell. Dichtkunst, II, 1, 267 fg.

10) „Dem das gegenwärtige Opfer galt.“ Ob in diesen Worten nicht ein feiner Doppelsinn zu suchen ist? Zunächst beziehen sie sich natürlich auf das dem Apollon zu Delos herkömmlich dargebrachte Opfer. War aber nicht auch Sokrates — zum Tode verurtheilt, weil er die echte Weisheit gelehrt hatte und weder in seinem frühern Leben, noch bei seiner Vertheidigung auf die gegen ihn erhobene Anklage, seiner Überzeugung untreu werden und ihr entgegen handeln wollte — ein Opfer der höchsten Musenkunst, wie er soeben die Philosophie nannte, und also ihres Vorstehers, des Apollon?

11) Beider hier erwähnten poetischen Versuche des Sokrates gedenkt auch Diogenes von Laërte (II, 42). Nach ihm begann der Päan:

Heil dir, Apollon von Delos und Artemis, holde Geschwister!

Die äsopische Fabel, nur von Einer spricht Diogenes, hatte er in Distichen gebracht.

12) Philolaos, aus Kroton in Unteritalien, ein pythagoreischer Philosoph, den Platon selbst hörte (Diog. v. L., III, 6). Aug. Böckh: Philolaus des Pythagoreers Leben, nebst den Bruchstücken seines Werkes. 1819.

13) „Eigenthum“. Das griechische κτῆμα wird vorzüglich von Sclaven gebraucht; daher möge das in der Übersetzung gewählte Wort unsere Leser an Leibeigene erinnern.

14) „Sterben und Todtsein“. In doppeltem, eigentlichen und figürlichen Sinne. In letzterm sucht der Weisheitsjünger immer mehr von den Banden der Sinnlichkeit sich zu befreien, allen Leidenschaften und Begierden möglichst abzusterben; der vollendete Weise — θεωρητικός nennt ihn Olympiodóros — hat dieses Ziel erreicht, er ist den Sinnen abgestorben, ist für sie todt, er lebt nur noch in seiner Ideenwelt.

15) „Eure Mitbürger“. Die gewöhnliche Lesart ist: τοὺς παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους, und Stallbaum bezieht es, da der Thebaner Simmias spricht, auf die Thebaner, sowie Olympiodoros, der bemerkt: „Natürlich, denn Simmias war ein Thebaner, bei denen das böotische Schwein einheimisch ist.“ Aber gewiß dachte Simmias hier nicht vorzugsweise an seine Landsleute, welche die Athener, eine ihrer

feuchten und nebeligen Luft entsprechende Geistesbeschränktheit ihnen vorrückend, mit diesem Spitznamen bezeichneten, sondern an die Athener, indem er mit bitterer Ironie sagt: Sie haben den Sokrates zum Tode verurtheilt, um etwas Angenehmes ihm zu erzeigen, weil es den Philosophen nach dem Tode gelüste. Höchstens kann er, seine Mitbürger mit einschließend, sagen: Unsere M.; aber deutlicher wird es, wenn man mit Dacier παρ' ὑμῖν liest.

16) Wer an diesem Denn Anstoß nimmt, der bedenke, daß Sokrates jetzt Manches zu sagen im Begriff ist, was er vor einer ungebildeten Menge nicht so unumwunden aussprechen würde. Ich will mich nämlich, müssen wir uns hinzudenken, jetzt ganz freimüthig äußern, denn 2c.

17) Bekanntlich bestand in den meisten griechischen Staaten neben der Volksreligion ein mit einer Geheimlehre verbundener Geheimdienst, der sich an die Verehrung mehrer Gottheiten, wie der Deméter, des Dionýsos, anknüpfte. Zu diesem Geheimdienste fanden verschiedene Grade der Einweihungen statt. Bei den meisten derselben, wie z. B. bei den zu Athen begangenen dionysischen Mysterien, von denen hier das Gleichniß entlehnt wird, führte der niedrigste Grad den Namen der Reinigung (κάθαρσις) und die in denselben Eingeweihten hießen Thyrsosträger (ναρθηκοφόροι), die in den höchsten βάκχοι. Gar Manche, will Sokrates sagen, lassen sich einweihen, aber nur Wenige gelangen, durch Einschlagung des richtigen Weges, zur rechten Weihe.

18[a]) Vielleicht Beziehung auf Aristophanes' Wolken, wo (1487 meiner Übersetzung) Sokrates und seine Jünger arge Schwätzer genannt werden.

18[b]) Kap. 14.

19) Endymion, ein Sohn des Zeus und König von Elis. Zeus gewährte ihm, zum Lohne seiner Gerechtigkeit, einen ewigen Schlaf und unvergängliche Jugend (Apollodor., I, 7, 5). Das ist der Mythos, auf den hier Sokrates sich bezieht. Die jungfräuliche Artemis oder Seléne entführte den schönen Jüngling nach Latmos, einem Berge in Karien, und erfreute sich verschämt an den Küssen, die sie dem Schlafenden raubte. Daß man auf diese Weise es deutete, daß Endymion so manche Nacht mit der Beobachtung des Mondes hinbrachte, war eine schon im Alterthum verbreitete Erklärung (Cic. Tusc., I, 38. Plin. H. N., II, 9). **Quae (Luna) multiplici ambage torsit ingenia contemplantium**, sagt Plinius in der angeführten Stelle, und das hat die gute Luna bis auf unsere Tage gethan. Endymione neuerer Zeit waren und sind zum Theil noch Hevelius, Tobias Mayer, Hansen und, was ihre uns zugekehrte Oberfläche betrifft, Lohrmann, Beer und Mädler.

20) „Wenn ferner ... so verhält." In der hier angegebenen Weise führte Sokrates, wie die Leser des Menon sich erinnern werden, einen

der Meßkunst ganz unkundigen Sclaven auf das Selbstauffinden des Satzes, daß die Diagonale jedes Quadrats die Seite eines doppelt so großen sei.

21[a]) Wie schon Sokrates selbst bemerkte, Kap. 7.

21[b]) Kap. 19 fg.

22[a]) Die gewöhnliche Herleitung von Ἅιδης oder homerisch Ἀΐδης, dem Namen, den die Griechen dem Sohne des Kronos, der mit seinen Brüdern Zeus und Poseidon in das Weltregiment sich theilte, beilegten, stammt von ἰδεῖν (sehen) und dem verneinenden α, und dieser Name bezeichnet also den Unsichtbaren, daneben aber auch den den Blicken der Menschen entzogenen, unsichtbaren Aufenthalt der Todten im Schoße der Erde, das Reich des Hades, des Unsichtbaren.

22[b]) Die in den Mysterien vorgetragene Geheimlehre eröffnete nicht blos den Eingeweihten erfreulichere Aussichten auf das Leben nach dem Tode, sondern nach derselben hatte die Einweihung selbst einen vortheilhaften Einfluß auf dasselbe. Dem in Aristophanes' Fröschen in die Unterwelt hinabsteigenden Dionysos kommt, als er den elysischen Gefilden sich nähert, ein Chor Eingeweiheter mit Flötenspiel, Gesang und Tanz entgegen.

23) „Die der Bienen etwa, oder Wespen, oder Ameisen." Der wohlgeordnete Staat der Bienen und Ameisen ist bekannt; aber auch von den Wespen sagt Älian (Gesch. der Thiere, V, 15): Auch die Wespen leben unter Königs-, nicht, wie die Menschen, unter Zwingherrschaft; ... ihre Herrscher sind noch einmal so groß. — Ähnliches berichtet auch Aristoteles.

24) „Zu dem Geschlechte .... gestattet sein." Unsere Übersetzung dieser durch der Abschreiber Schuld verderbten Stelle folgt der Conjectur Wyttenbach's: Εἰ δέ γε θεῶν γένος μὴ οὐ θέμις, ἀφικνεῖσθαι ἄλλῳ ἢ τῷ φιλομαθεῖ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶς ἀπιόντι.

25) „Keinem Wechsel unterworfen", μονοειδής. Buchstäblicher drückt Das Schleiermacher durch „eingestaltig" aus; unsere Übersetzung dürfte aber wol den Sinn in verständlicherer Weise wiedergeben.

26) „Indem sie ... unternahm." Πηνελόπης τινὰ ἐναντίως ἱστὸν μεταχειριζομένην. Stallbaum schreibt mit Jamblichos und mehren Handschriften μεταχειριζομένης, was er auf ἐκείνης (φιλοσοφίας) bezogen wissen will. Das Richtigere haben Fischer und die Zürcher, das auf αὐτήν (ψύχην) zu beziehende μεταχειριζομένην. Nicht die Philosophie thut es der Penelope nach und trennt des Nachts wieder auf, was sie am Tage gewebt hatte, sondern die damit (mit dem Streben nach Weisheit) im Widerspruch befindliche, ihres Strebens nach Weisheit nicht eingedenke Seele.

27) „Dem Gotte, in dessen Dienste sie stehen." Dem Apollon, dem Gotte der Seherkunst, der auch ihnen das prophetische Vorgefühl des

nahen Todes verlieh. Eine Spur der alten Sage, deren hier Erwähnung geschieht, hat sich noch in dem sprichwörtlichen Ausdruck „Schwanengesang" erhalten.

28[a]) Schon aus dem sechsten Buche der ovidischen Verwandlungen ist der alte athenische, von den Tragikern viel behandelte Mythos bekannt: Wie der Thrakerkönig Tereus Prokne, die Tochter des athenischen Königs Pandion heimführte; Philoméle, die Schwester seiner Gemahlin, nach der diese eine heftige Sehnsucht fühlte, nach Thrakien zu holen unternahm, unterwegs sie schändete, ihr, damit sie nicht den Greuel verrathe, die Zunge ausschnitt und sie in einsamem Walde zurückließ. Aber eine kunstreiche Stickerei verrieth Proknen der Schwester Aufenthalt. Sie suchte dieselbe auf, und Beide beschlossen nun, die vom Tereus begangene Greuelthat dadurch an ihm zu rächen, daß sie ihm seinen mit der Prokne erzeugten Sohn Itys zum Mahle vorsetzten. Nachdem er sich an seinem eigenen Fleische gesättigt, erschien Philoméle mit dem Kopfe des Knaben. Eine Verwandlung der Prokne in eine Schwalbe, der Philoméle in eine Nachtigall rettete die Schwestern; Tereus selbst aber ward in den im Kothe nistenden Wiedehopf verwandelt.

28[b]) Kap. 23.

29) „Denn wollte ... einräumen." Εἰ γάρ τις καὶ πλέον ἔτι τῷ λέγοντι, ἢ ἃ σὺ λέγεις, ξυγχωρήσειε. Daß das von πλέον abhängige ἢ ἃ σὺ λέγεις durch das dazwischen geschobene τῷ λέγοντι getrennt ist, darf uns, als eine im Griechischen nicht selten vorkommende Wortfolge, keinen Anstoß geben; daß aber Heindorf das σύ auf Simmias bezieht und übersetzt: nam etiam si quis assentiatur ei, qui vel plus concedat, quam tu, und daß Stallbaum ihm beistimmt und ebenfalls λέγεις durch συγχωρεῖς erklärt, das erscheint dem Übersetzer allerdings bedenklich. Kebes richtet seine Rede an den Sokrates, nicht an den Simmias; dieser aber hat im Vorhergehenden eigentlich gar nichts zugegeben, sondern nur eine Bedenklichkeit gegen die Beweise des Sokrates für die Unsterblichkeit erhoben. Bei λέγοντι können wir ταῦτα ergänzen, welches im Folgenden weiter erläutert wird.

30) Die hier so schön durchgeführte Vergleichung eines Kampfes durch Gründe und Gegengründe mit dem in der Schlacht ist hier um so angemessener, da unter den bei Phädon's Erzählung Anwesenden vielleicht Keiner war, der nicht in der Wirklichkeit bereits Ähnliches erlebt hatte.

31) Nach Herodotos (I, 82) thaten die Argeier, von den Lakedämoniern besiegt, das Gelübde, nicht eher die Haare wieder wachsen zu lassen, bis sie einen Sieg über dieselben erfochten haben würden.

32) Beziehung auf die bekannte Sage: daß Herakles, als er, auf des Eurystheus Geheiß, die lernäische Hydra bekämpfte und ein mäch-

tiger Krebs dieser zu Hülfe kam, den Iolaos, den Sohn seines Stiefbruders, zu seinem Beistande entbot.

33) „Die sich mit Beweisen . . . beschäftigen." Sokrates bezieht sich auf die bekannte Sitte der Sophisten, welche, um die Erforschung der Wahrheit unbekümmert und blos glänzende Proben ihrer Redekunst und Dialektik zu geben bemüht, heute die Beweisführung irgend einer Behauptung unternahmen, Tags darauf aber mit eben so schlagenden Gründen das Gegentheil nachwiesen.

34) „im Eurípos", Meerenge zwischen Chalkis, Euböa und Aulis in Böotien. Hier sollte binnen 24 Stunden Ebbe und Flut siebenmal wechseln.

35) „Der ganz Ungebildeten." Offenbar werden hier mit diesem Namen die Sophisten in der schlechtesten Bedeutung des Wortes bezeichnet, insofern sie zur Erlangung der Weisheit, um die es ihnen eigentlich gar nicht zu thun ist, einen ganz verkehrten Weg einschlagen.

36[a]) Höchst passend vergleicht sich Sokrates, sollte er sterbend einen Irrthum in den Seelen seiner Freunde zurücklassen, der Biene, der ebenfalls, ließ sie ihren Stachel in der Wunde des Gestochenen zurück, ein naher Tod bevorsteht. Diesem Stachel vergleicht auch der Lustspieldichter Eúpolis die vom gewandten Redner bewirkte Überzeugung, indem er vom Perikles sagt:

So überzeugend sprach er, und er ließ allein
Den Stachel in der Brust des Hörenden zurück.

36[b]) Kap. 18.

37) „Daß . . . die eine Seele mehr . . . als die andere." Ἑτέραν ἑτέρας ψυχὴν ψυχῆς. Das von Heusde eingeschobene ψυχήν konnte recht gut aus dem vorigen ergänzt werden; größerer Deutlichkeit wegen setzte es Platon bei ἑτέρας hinzu. Dagegen ist das dem ἑτέραν vorausgehende μᾶλλον entschieden zu streichen.

38) „Jede Gemüthsart beherrscht"; δεσπόζουσα πάντας τρόπους. Ficin übersetzt: dominatur omnibus modis, Schleiermacher: auf alle Weise; Beide gewiß unrichtig. Οἱ τρόποι heißt nie die Art und Weise, sondern der Charakter, die Gemüthsart. Wie auch die Neigungen, der Charakter, die Gemüthsart des vernünftigen Menschen beschaffen seien, ob er durch den Körper mehr oder weniger zu dieser oder jener Art sinnliches Genusses sich hingezogen fühle, immer ist die Seele das in ihm Herrschende.

39) „Gymnastik und Heilkunde". Oft schon fanden wir bei unserm Platon Arzt und Ringmeister nebeneinander gestellt. Beiden lag die Sorge für die Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit des Körpers ob; beide ertheilten zu diesem Behufe manche strenge Vorschrift, beide ordneten, wie etwa jetzt unsere Hydropathen, manches

den Sinnen keineswegs Schmeichelnde an, ja der Arzt muß bei seinen Kuren oft sogar zu Schneiden und Brennen seine Zuflucht nehmen.

40) Odyssee XX, 17, 18.

41) Wir bitten unsere Leser, das Wort viersilbig auszusprechen und die drittletzte zu betonen; als dreisilbig und durch Betonung der vorletzten erhalten wir den griechischen, auch in unsere Sprache herübergenommenen Ausdruck für Einklang. Harmónia, die Tochter des Ares und der Aphrodite, war die Gemahlin des Kadmos und so die Stammmutter der gesanglustigen und des Flötenspiels und Gesanges, oder überhaupt des Wohllautes und Einklangs kundigen Thebaner. Diese Beziehung auf eine thebanische Sage ist um so angemessener, da Diejenigen, welche das widerlegte und das noch zu widerlegende Bedenken erhoben hatten, Simmias und Kebes, Thebaner waren.

42) Daß hier Kebes sich selbst mit dem Namen des Kadmos bezeichne, liegt zu Tage. Er konnte es um so passender, da Kadmos gewissermaßen der Stammvater aller Thebaner und also auch der seinige, sowie der Ehegenosse der eben erwähnten und, einem witzigen Wortspiele zufolge, widerlegten Harmonia, Kebes aber der Genosse seines eben zum Schweigen gebrachten Landsmannes Simmias war.

43) „näher herantretend", ἆσσον ἰόντες, ein beim Homer häufig vorkommender Ausdruck, so z. B. Il. V, 611. Nah jetzt trat er heran &c. Wie der Kämpfer an den Gegner näher herantritt, um mit ihm handgemein zu werden und ihn niederzukämpfen, so der Gegner irgend einer Behauptung.

44) „Aus einem Buche des Anaxagoras". Nach Athenäos und Diogenes von Laërte führte dieses Buch den Titel: Φυσικά. Über Anaxagoras und die Grundzüge seines Systems s. Anm. 18 zur Übersetzung der Vertheidigungsrede.

45) Die Leser eines der geistreichsten im letzten Jahrzehnt erschienenen Bücher, des Örsted'schen Geistes in der Natur, werden sich erinnern, daß Örsted mit ganz andern Mitteln Das versuchte, wovon hier Sokrates sagt, daß er es, aber vergeblich, vom Anaxagoras erwartete, nämlich nachzuweisen, daß das ganze Dasein ein Vernunftreich sei.

46) Aus welchen Gründen Sokrates das Eine dem Andern vorzog, erinnern sich die Leser des Kriton aus diesem Gespräche.

47) „Daß sie einen Atlas ausfindig machten, kräftiger &c." Ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου ἄν ποτε Ἄτλαντα ἰσχυρότερον . . . ἐξευρεῖν. Stallbaum erklärt: sed putant se hoc Atlante, i. e. ea causa, quae ex optima omnium conditione repetitur, inventuros esse validiorem cett., und ebenso Fischer: hoc Atlante, als ob es im Texte Ἄτλαντος hieße. Der Atlas, von dem Sokrates hier spricht, ist eben, im Sinne des Anaxagoras, der Wirbel, oder die Luft, auf der die Erde ruhen

soll. Statt dieser materiellen Erklärung erwartete Sokrates die Nachweisung des Vernunftgemäßen der bestehenden Naturgesetze.

48) Kap. 19 fg.

49) „Indem dich der eigene Schatten ängstlich machte". Sprichwörtliche Redensart von zu weit getriebener Ängstlichkeit. Auch Cicero sagt: umbram suam metuit.

50) Kap. 15.

51) „Wieder", wie zum Schlusse des Kap. 22 über ihn bemerkt wurde.

52) Oben (Kap. 50) hieß es: „Daß die uns zugehörige Größe nimmer das Kleine zulasse."

53) Der Myserkönig Telephos widersetzte sich der Landung der Achäer an der mysischen Küste und ward dabei von Achilles verwundet. Einem Orakelspruch zufolge konnte nur Achilles selbst die schmerzliche Wunde ihm heilen, und so sah er sich genöthigt, als Flehender im argeiischen Lager vor Ilion zu erscheinen. Diese Sage wurde von mehren Tragikern, unter Andern auch von Äschylos und Euripides, dramatisirt behandelt. In dem Telephos des Erstern kam der Ausspruch vor, auf den hier Sokrates sich bezieht.

54) Die griechische Sagenlehre berichtet von mehren den Namen Glaukos Führenden, die Schwieriges vollbrachten; von einem Seegott z. B. der Wahrsagerkunst so kundig, daß er sie den Apollon lehrte; desgleichen von einem, der das Schiff Argo erbaut haben soll. Ohne nun ermitteln zu können, von welchem Glaukos hier die Rede sei, steht doch soviel fest, daß man von einer sehr schwierigen Aufgabe sprichwörtlich sagte, zu ihrer Lösung bedürfe es der Kunst des Glaukos.

55) „Um das Meer herum". „Ganz in dem Sinne einer großen Weltansicht schildert Platon im Phädon die Lage des Mittelmeeres", sagt Humboldt im Kosmos (II, 151) und führt dann die Stelle: „und daß wir ... herumwohnen" in etwas verschiedener Verdeutschung an; doch nicht blos vom mittelländischen, auch vom schwarzen Meere, welches mit jenem durch das Marmormeer in Verbindung steht, spricht Platon. Auf die Küsten dieser Meere beschränkte sich zu Platon's Zeiten ziemlich die Kenntniß der Hellenen von der Erde.

56) Ilias VIII, 14.

57) „Für beide Strömungen wird die andere Richtung zu einer aufsteigenden." So erkannte also schon Platon den Mittelpunkt der Erde für ihren Schwerpunkt, der auf alles auf und in der Erde Befindliche eine anziehende Kraft ausübt. Die Erde selbst dachte er sich offenbar, wenn auch nicht als Kugel, doch von einer kugelähnlichen Gestalt.

58[a]) Hier dachte Platon unstreitig an den Fluß Acheron und den acherusischen See in Thesprotien, in deren Nähe auch ein den Namen Kokytos führender Strom floß. Auch in Bruttium befand sich ein Acheron und acherusischer See. An beide Orte verlegte die Volkssage einen Eingang in die Unterwelt.

58[b]) Kap. 15.

59) Ob Platon bei dem unser (παρ' ἡμῖν) an die Anwesenden oder an die Menschen überhaupt, d. h. die um das Mittelmeer herum Wohnenden, dachte, und ob also hier das Ägäer- oder das Mittelmeer zu verstehen sei, dürfte wol schwer zu entscheiden, aber auch ziemlich gleichgültig sein.

60) Vertheidigungsrede, Kap. 23.

61) „Die ihm zugehörigen Frauen.“ Neben der Xanthippe entweder Verwandte oder Dienerinnen. Die Sage von einer zweiten Frau oder Beischläferin, Namens Myrto, mit der Sokrates auch einige der hier erwähnten Söhne erzeugt habe, ist längst als eine vollkommen unbegründete nachgewiesen.

62) Der reiche Kriton war, wie wir schon Kap. 3 sahen, selbst im Gefängnisse seines Freundes nicht ohne die Begleitung mehrer Sclaven erschienen.

63) „Dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig“; das gewöhnliche Opfer, welches von einer Krankheit Genesene dem Gott der Heilkunde darbrachten. Auch Sokrates fühlt sich im Augenblicke des Sterbens von der Krankheit des Erdenlebens genesen und von den hemmenden Banden des Körpers befreit.

58a) Hier dachte Platon unstreitig an den Fluß Acheron und den acherusischen See in Thesprotien, in deren Nähe auch ein den Namen Kokytos führender Strom floß. Auch in Bruttium befand sich ein Acheron und acherusischer See. An beide Orte verlegte die Volkssage einen Eingang in die Unterwelt.

58b) Kap. 15.

59) Ob Platon bei dem unser (παρ' ἡμῖν) an die Hinterländer, oder an die Menschen überhaupt, d. h. die um das Mittelmeer herum Wohnenden, dachte, und ob also hier das Ägäische oder das Mittelmeer zu verstehen sei, dürfte wol schwer zu entscheiden, aber auch ziemlich gleichgültig sein.

60) Vertheidigungsrede, Kap. 23.

61) „Die ihm zugehörigen Frauen", Weiber der Xanthippe entweder Verwandte oder Dienerinnen. Die Sage von einer zweiten Frau oder Beischläferin, Namens Myrto, mit der Sokrates auch einige der hier erwähnten Söhne erzeugt habe, ist längst als eine vollkommen ungegründete nachgewiesen.

62) Der dritte Kriton war, wie wir schon Kap. 3 sahen, selbst im Gefängnisse seines Freundes nicht ohne die Begleitung mehrer Sklaven erschienen.

63) „Dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig"; das gewöhnliche Opfer, welches von einer Krankheit Genesene dem Gotte der Heilkunde darbrachten. Auch Sokrates fühlt sich im Augenblicke des Sterbens von der Krankheit des Erdenlebens genesen und von den hemmenden Banden des Körpers befreit.

IV.

Philébos, oder das höchste Gut.

Einleitung.

Die Lehre des Sokrates ist besonders dadurch für alle Zeiten der Grundstein jeder wahren Philosophie geworden, daß sie bei ihrer Weltbetrachtung, wie bei ihrer Beurtheilung des menschlichen Erkennens und Handelns, von einem einzigen, eben so tiefen, als fruchtbaren und vielumfassenden Grundgedanken ausging, auf den sie mit bewunderungswürdiger Consequenz Alles, was überhaupt Gegenstand des Denkens und der Wissenschaft sein kann, zurückzuführen strebte. Dieser Grundgedanke ist der Begriff des Guten, der, wenn auch in sehr verschiedenen Gestalten, die Seele aller philosophischen Systeme blieb, die nach der Zeit des Sokrates von griechischen Denkern aufgestellt worden sind. Es ist wahr, daß dieser Begriff in den sokratischen Gesprächen, die uns Xenophon überliefert hat, noch in einer gewissen Unbestimmtheit und schwankenden Vieldeutigkeit auftritt; denn theils sah der xenophontische Sokrates das Gute noch zu sehr aus dem Gesichtspunkte des Nutzens und der relativen Zweckmäßigkeit an und beschränkte es allzu einseitig auf die Menschenwelt, weshalb er auch einer über den praktisch teleologischen Standpunkt hinausgehenden Naturphilosophie durchaus abgeneigt war [1]); theils zog er, so entschieden er auch gegen die Anhänger von Theorien auftrat, welche die Bestimmung des Menschen in den Genuß und die Lust setzten [2]), doch selbst keine scharfe Grenzlinie zwischen dem Guten und Angenehmen. Das Gute war ihm, wie das Schöne, das er ebenfalls nicht scharf vom Guten unterschied, ein mehr relativer, als absoluter Begriff, und den Gedanken eines höchsten und absoluten Gutes, das seinen Zweck

in sich selbst hat und zu dem alle andern Güter sich als Mittel verhalten, finden wir wenigstens in seinen vom Xenophon berichteten Unterredungen nirgends klar und entschieden ausgesprochen. Aber gerade diese Unbestimmtheit, verbunden mit manchen, hier und da durchbrechenden, tiefern Ahnungen eines solchen höchsten, unbedingten Gutes [3]) und einer über das große Weltganze sich erstreckenden, sittlichen Weltordnung, deren Quelle und Mittelpunkt das göttliche Wesen selbst sei [4]), wirkte mächtig anregend auf die Schüler des Sokrates, die, jeder in seiner Weise, sich bestrebten, jenen Begriff schärfer zu bestimmen und fester zu begrenzen. Bald aber zeigte sich in den ganz verschiedenen, ja zum Theil entgegengesetzten Wegen, welche sie dabei einschlugen, Beides, die Vieldeutigkeit und die Fruchtbarkeit jenes sokratischen Princips, in welchem der Eudämonismus eben so gut, als die strengste Tugendlehre, seine Wurzeln gefunden zu haben glaubte. Allerdings zeigten sich Alle, welche sich Sokratiker nannten, in Einem Punkte von dem Geiste ihres großen Lehrers erfüllt, nämlich darin, daß sie der Vernunfterkenntniß einen hohen Werth zuschrieben und sie ein großes Gut nannten. Dem dialektischen Eukleides fiel das Gute ganz mit der Weisheit und vernünftigen Erkenntniß zusammen; ja, er nannte es Gott und faßte es als den Inbegriff alles wahren Seins, als die höchste und im Grunde einzige Realität [5]). Dagegen war dem strengen Antisthenes, so hoch er auch das Denken und alle Thätigkeiten der Vernunft stellte, nicht das Erkennen des Wahren, sondern das sittliche Handeln oder die Tugend selbst der höchste, absolute Zweck des Lebens, wozu ihm die Erkenntniß allerdings das kräftigste Schutz- und Förderungsmittel, aber doch eben nur ein Mittel war; doch blieb er darin noch ganz auf dem Standpunkte des Sokrates, daß er keine andere, als eine auf Erkenntniß gebaute Tugend gelten ließ, vielmehr, wie es scheint, in beiden nur verschiedene Seiten desselben Begriffes, nämlich des Guten, erkannte [6]). Diesen Standpunkt verließ am entschiedensten der heitere Weltmann Aristippos; auch ihm war, wie seinem Antipoden Antisthenes, die Erkenntniß ein großes Gut; auch ihm war sie, wie Diesem, nicht der letzte Zweck des Lebens und das Princip alles sittlichen Handelns, sondern nur ein wirksames Mittel

zu diesem Zwecke; aber sein höchstes und unbedingtes Gut war die Freude oder das Gefühl der Lust; auf sie allein bezog er alles Denken und Handeln und erblickte in ihr das Endziel aller menschlichen Bestrebungen.[7]) Wol nicht leicht konnte, auch wenn wir von der sittlichen Nichtigkeit und Verwerflichkeit eines solchen Zweckes absehen, ein weniger geeigneter Ausdruck für das höchste Gut gefunden werden, als dieser, da das Gefühl, mit seinem unklaren, fließenden, unbegreiflichen und unaussprechlichen, nie sich gleich bleibenden, sondern im ewigen Wechsel zwischen verschiedenen Graden der Stärke hin- und herschwankenden Wesen, weder selbst einen unbedingten Werth haben, noch auch zum Maßstabe der sittlichen Schätzung der Handlungen dienen kann. Den Anhängern eines solchen Princips konnte das Denken und Erkennen keinen andern Werth und Zweck haben, als die Summe der Lustgefühle möglichst zu mehren, diese selbst durch besonnenes Maßhalten im Genusse zu erhöhen und von aller Beimischung schmerzlicher Gefühle nach Kräften zu reinigen; dies ist jene, Lust gegen Schmerz abwägende und die Gradverschiedenheiten beider Gefühle berechnende Thätigkeit des Verstandes, in welche Sokrates im Protagoras, zu der Anschauungsweise dieses Sophisten sich herabstimmend, die Tugend setzt[8]); es ist jene Tapferkeit, die, wie es im Phädon heißt, aus Feigheit, jene Besonnenheit, die aus Genußsucht und Unmäßigkeit entspringt, die nicht Alles gegen die Tugend, sondern immer nur Lust gegen Lust, Furcht gegen Furcht, Schmerz gegen Schmerz austauscht.[9]) Alle drei Richtungen strebten nach dem Begriffe des höchsten Gutes, den sie bestimmter, als Sokrates selbst, aufzufassen versuchten. Aber dem Eukleides fiel es fast ganz mit dem einen Seienden oder der unbewegten Substanz der Eleaten zusammen; es war ihm mehr das Grundprincip der Dialektik, als der Ethik, weshalb auch in der megarischen Schule die Ethik so wenig Pflege und Förderung fand. Dagegen hatten Antisthenes und Aristippos, bei aller sonstigen Verschiedenheit, Das mit einander gemein, daß sie in dem Begriffe des höchsten Gutes nur ein ethisches, das Handeln der Menschen bestimmendes Princip erblickten; keiner von Beiden erhob sich über diesen einseitig moralischen Standpunkt zu der

Idee einer ewigen Harmonie zwischen den Gegensätzen der natürlichen und sittlichen Welt und eines objectiven, unbedingten Gutes, in welchem diese Gesetze und jene Harmonie ihren Grund haben; bei keinem von Beiden erweiterte sich das Princip der Ethik zu einer, nicht minder auch die Dialektik und Naturphilosophie beherrschenden Grundidee.

Es war dem Platon vorbehalten, diesen großen Schritt zu thun. Schon im Lysis sahen wir ihn den Begriff eines höchsten Gutes aufstellen, das der letzte Zweck alles Handelns und Begehrens sei und zu welchem sich Alles, was wir sonst ein Gut nennen, nur als Mittel verhalte. Indem er aber dieses absolut Gute das uns am meisten Befreundete nannte, um dessen willen uns alles Andere erst lieb werde, faßte er es noch ziemlich unbestimmt und mehr von der subjectiven Seite auf. Wir sahen ferner, wie er im Charmides nicht eben weit davon entfernt war, das höchste Gut in die Vernunfterkenntniß und in die von dieser, wie ja schon Sokrates lehrte, im Grunde gar nicht verschiedene Tugend zu setzen. Hätte er diesen Gedanken festgehalten, so würde er so ziemlich einen Mittelweg zwischen dem Eukleides und Antisthenes eingeschlagen haben; aber er erkannte bald, daß auch der so aufgefaßte Begriff des an und für sich Guten noch zu unbestimmt sei, um einem Systeme der Ethik zu Grunde gelegt zu werden. Denn wie der Begriff des Guten selbst erst durch seinen realen Inhalt einer sittlichen Schätzung unterliegt, so wird auch die Vernunfterkenntniß erst durch den Inhalt, auf den sie sich bezieht, sowie durch die Wirkung, die sie auf den sittlichen Willen übt, ein Gut. Daher strebte Platon namentlich im Euthydemos und Menon nach dem Begriffe eines höchsten Wissens, das zugleich die höchste Kunst sei und gleichmäßig das Denken, wie das Wollen des Menschen beherrsche. Die Grundlinien dieser königlichen Kunst, wie er sie, einem Worte des Sokrates folgend [10]), nennt, fanden wir im Gorgias, einem Dialoge, der, wie in jeder Beziehung, so namentlich in der Bestimmung des Guten, einen höchst bedeutenden Wendepunkt in der Entwickelung der platonischen Philosophie bezeichnet. Denn zum erstenmal finden wir in ihm die Ahnung einer Harmonie zwischen den Gesetzen der sittlichen und natürlichen Welt; zum

erstenmal treffen wir hier auch jene schärfere Unterscheidung zwischen dem Guten und Angenehmen an, die dem Sokrates selbst wol noch nicht gelungen war. Nun erst war zwischen der sokratischen Tugendlehre und dem hedonisch-eudämonistischen System der Kyrenaiker eine feste und unübersteigliche Schranke gezogen. Auf dieser Stufe schloß Platon fast mit gleicher Strenge und Entschiedenheit, wie Antisthenes, das hedonische Moment, selbst in seiner reinsten Form, als uneigennützige Freude und Lust am Guten und Schönen, gänzlich von seiner Bestimmung des höchsten Gutes aus, das ihm lediglich in der Tugend bestand, die ihm aber zugleich die auf allen Gebieten des Wissens und der Kunst wirksame, reinste Erkenntniß war. Nur jene Hinweisung auf die Einheit der natürlichen und sittlichen Weltordnung und die damit verbundene Zurückführung der Tugend und alles Guten auf eine höchste, göttliche Quelle erhob schon damals Platon's Ansichten weit über die des Antisthenes. Indessen war doch auch dieser im Menon und Gorgias aufgestellte Tugendbegriff noch zu abstract und unbestimmt, um aus demselben ein System der Ethik zu entwickeln. Zu diesem Zwecke mußte theils die Idee des höchsten Gutes selbst noch schärfer bestimmt und klarer ausgedrückt, theils auf die, aus Seele und Leib, aus Geist und Gemüth so wunderbar gemischte, Natur des Menschen mehr Rücksicht genommen und nachgewiesen werden, inwieweit dieselbe überhaupt fähig sei, sich jenes höchste Gut anzueignen. Nur so war es möglich, zu zeigen, welche Gestalt die Tugend im menschlichen Wesen gewinnt, wie sie es beherrscht und durchdringt und sich zu einer, alle seine Kräfte und Neigungen umfassenden Totalität sittlicher Bestrebungen erweitert, deren alleiniger Zweck die Verwirklichung des höchsten Gutes ist. Nur so konnte es gelingen, ein wirkliches System der Ethik zu begründen, wie es weder Aristippos noch Antisthenes aufgestellt hatte. Aber seinen Schlußstein erhielt dies System doch erst dann, wenn einerseits das höchste Gut nicht blos als den sittlichen Willen der Individuen bestimmend, sondern auch als der Zweck und die beherrschende Macht der, nach den Foderungen der reinsten Sittlichkeit umzugestaltenden, gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse dargestellt, andererseits dieselbe Herrschaft der Idee

des Guten auch in den Bildungen und Gesetzen der Natur nachgewiesen war.

Alle diese Stadien legte Platon in der fortschreitenden Ausbildung seiner Philosophie nach und nach zurück. Den Weg, der am sichersten zu einer festern Bestimmung des Guten führte, fand er in seiner Ideenlehre, die er, besonders seitdem er an der Hand seines Freundes Eukleides sich mit der Lehre der Eleaten vertrauter gemacht hatte, zu immer größern Klarheit ausbildete. Je mehr er auf den, vom Parmenides aufgestellten Begriff des ewigen Seins zurückging und in diesem die höchste Idee und das Einheitsband alles Seins und Denkens erkannte, desto klarer erblickte er in der ewigen Substanz auch das höchste Gut und die Quelle aller wahren Güter. Wenn er nun auf diesem Standpunkte sich eine Zeit lang den Megarikern annäherte, so entfernte er sich doch bald wieder von ihnen, indem er theils mit der Einheit der höchsten Idee die Mannichfaltigkeit sowol der einzelnen, in ihr den letzten Grund ihres Seins habenden Ideen, als auch der unendlichen Fülle des Daseins, das Sein mit dem Werden, den Parmenides mit dem Herakleitos zu vermitteln, theils aber auch diese höchste Idee inhaltsvoller und concreter, als Eukleides, aufzufassen strebte. Er ging deshalb auf die Lehre des Anaxagoras von einem, die rohe Masse des Stoffes durchdringenden und zu festen Gestalten ausbildenden, geistigen Wesen oder einer Weltvernunft zurück, welche schon Sokrates angewendet hatte, um daran seine teleologische Weltansicht anzuknüpfen. Daß die Ideen nicht ohne Vernunft und eine der menschlichen Denkthätigkeit analoge Wirksamkeit gedacht werden können, daß sie also nothwendig das Dasein einer göttlichen Vernunft voraussetzen, die in und nach den Ideen wirkt, sahen wir zuerst im Sophisten. Noch deutlicher trat im Phädon diese göttliche Vernunft, von welcher ihr Entdecker Anaxagoras noch nicht den rechten Gebrauch zu machen verstand, als die zweckbestimmende Macht alles Daseins hervor, die überall in der Welt das Gute und Schöne wirke. Dies war ein großer Fortschritt in der Erklärung des Guten; das einzelne Gute ist nun die Idee, nach welcher, in der Natur, wie in der Menschenwelt, Alles entweder gebildet ist, oder gebildet werden soll; oder, was dasselbe ist, es ist der Zweck,

den die natürlichen Dinge durch ihr Dasein, die Menschen aber durch ihr Handeln erfüllen sollen; das höchste Gut aber ist der Inbegriff aller dieser Ideen und Zwecke; es ist von der ursprünglichen Einheit und der höchsten Idee nicht verschieden und unzertrennlich mit der höchsten Vernunft verbunden; wie in ihm Alles den Grund seines Bestehens hat, so ist es selbst der höchste, der absolute Zweck aller Dinge. Es blieb nun nur noch übrig, die Formen, unter denen das Gute, sowol in der Natur, als in der Seele und im Zusammenleben der Menschen, erscheint und wirkt, näher zu bestimmen, um den Begriff desselben durch eine feste Grenzlinie von dem des Bösen und des Indifferenten, oder weder Guten noch Bösen, scheiden zu können. Bestimmungen dieser Art glaubte Platon in den eigenthümlichen Anschauungen der pythagoreischen Philosophie, die namentlich bei Philolaos am klarsten ausgedrückt sind, gefunden zu haben. Denn dieser tiefsinnige Denker sah überall in der Welt eine Verknüpfung von Begrenzendem und Unbegrenztem [11]), sodaß jenes, als das bildende und gestaltende Princip, diesem, als dem an sich formlosen und chaotischen, aber mehr oder weniger von dem Begrenzenden beherrschten, elementaren Wesen der Dinge gegenüberstand. Da nun das Begrenzende von den Pythagoreern in Maß und Zahl gesetzt wurde, so war das Unbegrenzte Das, was auf keine Zahl zurückgebracht werden konnte, das Irrationale, das überall, wie in der Wissenschaft, so in der wirklichen Welt uns entgegentritt. Nichts lag nun näher, als diese Begriffe auf die Ethik anzuwenden und das Gute als das begrenzende Maß, das Böse als das Maßlose und Unbegrenzte aufzufassen, sodaß jene Verknüpfung beider Elemente, die Philolaos in dem großen Weltganzen fand, auch in der menschlichen Seele nachgewiesen wurde. In der That ist diese Anwendung wahrscheinlich schon vom Philolaos selbst gemacht worden; denn wenn er die Wahrheit ein Harmonisches, der Natur der Zahl Verwandtes und Zugehöriges, die Lüge aber ein Unharmonisches und Grenzenloses nennt [12]), so konnte er wol kaum umhin, den Gegensatz des Guten und Bösen in derselben Weise darzustellen. Deshalb scheint auch die Zurückführung der Tugend auf Zahlen, die Aristoteles dem Pythagoras selbst zuschreibt [13]), vom Philolaos am klarsten ausgesprochen

zu sein, obgleich Anfänge dieser Betrachtungsweise wol schon bei den frühern Pythagoreern vorkommen.[14]) Mit diesen Bestimmungen war nun allerdings, wie Platon ganz richtig erkannte, ein inhaltsvollerer Begriff des Guten gewonnen, der besonders deshalb für die Philosophie von großer Bedeutung war, weil er gleichmäßig auf die natürliche, wie die sittliche Welt Anwendung fand. Denn hier, wie dort erschien das Gute als Maß und Harmonie, das Böse als Mangel an Harmonie, als das Maß- und Schrankenlose. Es liegt am Tage, wie viel Einfluß diese Ansicht nicht nur auf die platonische, sondern auch auf die aristotelische Ethik gehabt hat; zunächst bedingte sie die Auffassung des Guten unter der Form des Schönen im Phädros und Gastmahl; denn das eigentliche Wesen des Schönen ist Maß, Symmetrie und Harmonie. So mächtig sich nun aber auch Platon, besonders seit seiner italischen Reise, zu den Pythagoreern hingezogen fühlte und so tief er in den Geist ihrer Lehre eindrang, so erkannte er doch bald mit derselben Schärfe, mit welcher er früher die Schwächen des eleatischen Systems durchschaut und dasselbe, indem er seinem Grundgedanken eine andere Wendung gab, berichtigt und vervollkommnet hatte, daß es auch den Lehren der Pythagoreer noch vielfach, sowol an philosophischer Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks, als auch an strenger und consequenter Durchführung ihres Princips fehle, ja daß dieses Princip selbst noch einer wesentlichen Berichtigung bedürfe. Er fand zunächst, daß die Begriffe des Maßes und der Zahl nicht so ohne Weiteres auf das Geistige und Sittliche übergetragen werden dürfen und daß es daher über der gewöhnlichen Meßkunst, die sich mit Zahlen und Raumgrößen beschäftige, eine höhere geben müsse, welche die Menschen das Rechte und Geziemende erkennen und wählen und in ihren Handlungen das richtige Maß zwischen Extremen halten lehre; er sah also, daß eine Zurückführung der Ethik auf arithmetische und geometrische Bestimmungen unzulässig und mit der Anerkennung des einfachen, über Zeit und Raum erhabenen Wesens des Geistes nicht vereinbar sei. Von diesem Gesichtspunkte aus trat er bereits im Staatsmanne gegen die unberechtigte Ausdehnung jener mathematischen Anschauungsweise auf ethische Wahrheiten auf[15]), die er um so bedenklicher

finden mußte, da sie leicht zu der Ansicht des Aristippos zurückführen konnte, daß die Tugend nichts als Berechnung des Angenehmen und Unangenehmen sei; denn auch den Hedonikern war die Tugend ein Maßhalten im Genusse und die Bezeichnung derselben als Harmonie der Seele wäre mit ihrem Princip keineswegs unvereinbar gewesen. Platon konnte aber bei diesem Ausdrucke um so weniger stehen bleiben, da es ihm nicht entging, daß Harmonie ein ganz relativer, verschiedene Gradbestimmungen zulassender, also dem Mehr und Minder unterworfener Begriff sei, weshalb er auch im Phädon so entschieden die gedankenlose und zum Materialismus zurückführende Formel mancher Pythagoreer verwarf, daß die Seele eine Harmonie des Körpers sei. So ansprechend auch immer die Vergleichung der Tugend mit der richtigen Stimmung eines Tonwerkzeuges oder dem harmonischen Einklange verschiedener zusammenwirkender Stimmen sein mag, so ist sie doch eben nur ein Bild, das den Begriff der Tugend wol verdeutlichen, aber nicht erklären kann. Denn die Harmonie ist nichts als das Resultat einer Berechnung, ein Product, während die wahre Tugend über alle Berechnung erhaben und ein ebenso absolutes und unberechenbares Gut ist, als die Vernunft selbst. Endlich vermißte Platon bei den Pythagoreern auch ein über den Gegensatz des Begrenzenden und Unbegrenzten erhabenes Princip, eine nicht blos formale, sondern reale, ursächliche, höchste Einheit; denn wenn auch Philolaos eine Ureinheit annahm, in welcher alle Zahlen ihren Grund und ihre Wurzel haben und die deshalb auch die letzte Ursache des Maßes und der Begrenzung des Unbegrenzten sei [16]), so deutet doch nichts darauf hin, daß er diese ursprüngliche Einheit anders, als arithmetisch aufgefaßt habe, sodaß sie einerseits, da Zahlen doch nie als wirkende Kräfte angesehen werden können, doch nur ein formales Princip war, andererseits den Gegensatz des Begrenzenden und Unbegrenzten, dessen Vermittelung sie bewirken sollte, eben so unentwickelt als unvermittelt in sich selbst hatte. Denn die Einheit, blos als Wurzel aller Zahlen gedacht, ist selbst nichts Anderes als eine Zahl und, wenn der Übergang zur Zweiheit bereits den Gegensatz jener beiden Seiten darstellt, so liegt doch der Keim desselben schon in der Einheit selbst, da diese alle Zahlen in sich faßt.

In dieser Beziehung genügte sowol die alle Vielheit aufhebende Substanz der Eleaten, als auch die causale Einheit des Anaxagoras, der weltbildende Geist, viel mehr den Foderungen der denkenden Vernunft, weshalb auch Platon wiederholt die pythagoreischen Bestimmungen durch diese Ansichten der beiden andern bedeutendsten vorsokratischen Schulen zu ergänzen sucht. Aber das wahre Princip des Erkennens und Handelns hatte er selbst schon längst in den Ideen und ihrem ewigen, einfachen, zeit- und raumlosen Wesen gefunden; er erkannte die Wichtigkeit der Zahl- und Maßbestimmungen für alles Zähl- und Meßbare an, aber auf dem Gebiete des geistigen und sittlichen Lebens waren ihm die Zahlen nicht das Höchste, sondern nur Bilder und Symbole der Ideen; er sah mit Philolaos in der Natur, wie im Seelenleben den Gegensatz eines Begrenzenden und Unbegrenzten und die Nothwendigkeit, daß dieses von jenem beherrscht werde; aber das Begrenzende und Maßbestimmende waren ihm die Ideen, das Unbegrenzte der Stoff, insofern in demselben die Idee noch nicht zur Herrschaft und vollen Wirksamkeit gekommen ist; er erblickte endlich das höchste Princip, das in der Ureinheit des Philolaos nur dunkel und mangelhaft ausgedrückt war, in der Idee des höchsten Gutes, die selbst wieder ihre Quelle in der höchsten, weltbildenden und weltbeherrschenden Vernunft hat. Indem er sich nun dazu anschickte, die ethischen Anschauungen der Pythagoreer, durch seine Ideenlehre berichtigt und vergeistigt, zunächst auf das sittliche Leben der einzelnen Menschen anzuwenden, mußte er zuerst noch einmal auf die Frage zurückkommen, was das höchste Gut für die Menschen sei, wie es als der letzte Zweck ihrer sittlichen Handlungen erscheine und wie es im Wollen und Handeln verwirklicht werden könne. Erst so konnte ein abschließendes Urtheil über die damals in der Wissenschaft wie im Leben sich schroff entgegenstehenden Grundsätze des Aristippos und Antisthenes gewonnen und das Wahre, das in beiden lag, auf ein höheres Princip zurückgebracht und in reinerer Form dargestellt werden. Indem nun Platon jener Darstellung des höchsten Gutes als letzten Zweckes des Wollens und Handelns, also als des Grundprincips der Ethik, den Philebos, einen seiner tiefsinnigsten Dialoge, widmete, fand er zugleich Gelegenheit, einen

Mangel seiner eigenen, frühern Ansichten zu berichtigen. Während er nämlich im Gorgias das Gefühl des Angenehmen ganz von dem Tugendbegriffe ausgeschlossen und ihm für das sittliche Leben gar keinen Werth beigelegt hatte, führte ihn jene, am meisten im Phädros und Gastmahl hervortretende, tiefere Auffassung des Schönen, das er als die Erscheinung des Guten und als wesentlich Eins mit diesem anerkannte, auch zu einer richtigern Würdigung jenes Gefühls, da das Schöne nothwendig mit dem Gefühl einer, wenn auch reinen und bedürfnißlosen Lust verbunden war. Von diesem, die Totalität der menschlichen Natur umfassenden, weiten Gesichtspunkte aus löste Platon seine Aufgabe, das höchste Gute als den letzten Zweck des sittlichen Handelns darzustellen und diesen Zweck selbst von Allem, was entweder nur ein Mittel zu demselben ist oder gar ihm hemmend entgegentritt, auf das Schärfste zu unterscheiden, um so befriedigender, da er seine Untersuchungen auf die genaueste, durch eine reiche Erfahrung vermittelte Kenntniß des Seelenlebens und seiner Phänomene stützte, wie sie auf einem andern Gebiete bereits im Theätetos hervorgetreten war. Erst nachdem die Idee des höchsten Guten als das unwandelbare Princip des sittlichen Lebens der Einzelnen nachgewiesen war, konnte Platon einen weitern Schritt thun, indem er dieselbe, seine schon im Staatsmann gegebenen Andeutungen weiter ausführend, als das Princip und höchste Gesetz der menschlichen Gesellschaft und des Staates darstellte und so nicht nur die Ethik zur Politik fortbildete, sondern auch sie selbst, durch Erweiterung ihres Wirkungskreises, noch tiefer und reiner auffaßte. Er that dies in den Büchern vom Staate. Noch einmal endlich betrachtete er im Timäos dieselbe Idee in Beziehung auf die Gesetze und die einzelnen Bildungen der Natur und suchte auch hier die schöpferisch gestaltende, nach ewigen Gesetzen und ewigen Zwecken wirkende Macht des Guten und der in ihm enthaltenen Ideen nachzuweisen, um so endlich dem großartigen Gebäude seiner Ethik den Schlußstein einzufügen, die klare Einsicht in die früher nur geahnte Harmonie der sittlichen und natürlichen Weltordnung. Somit bewegen sich die drei an philosophischen Ergebnissen reichsten Dialoge Platon's, die

Erzeugnisse seines höhern Mannesalters, Philebos, Staat und Timäos, alle um denselben Grundgedanken, um die Idee des Guten, dessen Herrschaft sie in regelmäßig fortschreitender Folge zuerst in dem Seelenleben der Einzelnen, sodann in dem sittlichen Organismus des Staatslebens, endlich in der wundervollen Harmonie des großen Weltganzen darstellen.

Daß Platon mit der Abfassung des Philebos wirklich den eben erwähnten Zweck verband, das höchste Gute als Princip des sittlichen Seelenlebens und des damit im Einklange stehenden Handelns der Einzelnen nachzuweisen, geht so klar aus dem ganzen Gange und dem Schlußergebniß seiner Erörterungen hervor und wird am Anfange, wie am Schlusse derselben wiederholt mit solcher Entschiedenheit ausgesprochen, daß die meisten Erklärer des Platon aus älterer und neuerer Zeit bei der Bestimmung des Grundgedankens unseres Dialogs weniger in der Sache, als in der Form von einander abweichen. Denn wenn einige ältere Platoniker in der Darstellung des Wesens und der einzelnen Arten der Lust und in der Polemik gegen die Anhänger des Aristippos den Hauptzweck des Dialogs gefunden zu haben glaubten — eine Ansicht, die bereits den Thrasyllos geleitet zu haben scheint, als er unserm Gespäche die Überschrift von der Lust gab [17]) — so ist das Falsche und Einseitige dieser Ansicht schon von dem Neuplatoniker Olympiodoros zur Genüge nachgewiesen werden. [18]) Aber eben so wenig erschöpft die Ansicht eines alten, sonst nicht bekannten Erklärers, des Peisitheos, daß die Schilderung der vernünftigen Einsicht die Hauptsache sei [19]), womit im Wesentlichen auch Schwalbe übereinstimmt, wenn er als den Grundgedanken des Philebos die Vergleichung des Angenehmen mit der vernünftigen Einsicht und die Nothwendigkeit der Herrschaft dieser über jenes ansieht [20]), die Aufgabe des Dialogs, in welchem ja sowol die Lust, als die Einsicht nur Momente eines höhern, über beiden stehenden Guten sind. Dagegen trat schon bei den Neuplatonikern eine bemerkenswerthe Verschiedenheit der Ansichten über den Punkt hervor, ob Platon das höchste Gute hier als Welt- und Naturprincip und als den letzten Grund und den höchsten Zweck aller Dinge, oder ob er es nur als Princip der Ethik und als den Zweck der Handlungen vernünftiger

Wesen aufgefaßt habe. Denn darin waren allerdings, nach des Plotinos Vorgange [21]), alle Neuplatoniker einig, daß nicht das erste und absolute Gute, worunter diese Schule die an sich unerforschliche und nur selten sich auserwählten, erleuchteten Männern durch das Organ einer innern, mystischen Anschauung offenbarende, göttliche Ureinheit, die Quelle alles Seins, verstand, sondern daß nur ein solches Gut, das die Menschen zu erkennen und zu üben vermögen, die Aufgabe des Dialogs bilden könne. Während aber Jamblichos, Syrianos und Proklos in demselben das höchste Gut als Princip und Zweck alles Daseins überhaupt dargestellt fanden [22]), beschränkte Olympiodoros, wahrscheinlich auch hier, wie gewöhnlich, dem Damaskios folgend, die Erörterungen unsers Gesprächs auf die Nachweisung des Guten als des höchsten Ziels der Bestrebungen aller lebenden Wesen. Dabei verkennt er jedoch keineswegs, daß im Laufe der Untersuchungen sich die Frage nach dem menschlichen Guten zu der nach dem allgemeinen Guten erweitere. [23])

So klar es nun zu sein scheint, daß, um zu einem vollen Verständniß des Gesprächs zu gelangen, beide Seiten mit einander verbunden werden müssen, da doch das eigene, innere Wesen des höchsten Gutes schon erkannt sein muß, ehe es als Princip der Sittlichkeit aufgestellt werden kann, so begegnen wir doch bei den Neuern einer ganz ähnlichen Verschiedenheit der Auffassung. Denn einerseits fand Schleiermacher in dem Philebos nichts Geringeres, als eine Untersuchung der Art und Weise alles gewordenen Seins und des Ursprungs des Fließenden und Beharrlichen in ihm, sodaß derselbe, als ein Seitenstück zum Sophisten, die dort für die Erkenntniß als nothwendig nachgewiesene Verknüpfung der Ruhe und Bewegung hier auch als ein Grundgesetz der realen Welt darstelle [24]); wie aber der Gegensatz beider Seiten dort in dem Höchsten und Ursprünglichen, also in den Ideen und der auf sie gegründeten Erkenntniß, aufgehoben werde, so sei er auch hier durch die, unter dem Namen der Vernunft aufgestellte ewige Natur des Zeus vermittelt. Andererseits beschränkte Baumgarten-Crusius [25]) und nach ihm Stallbaum [26]), welchem Ast [27]) und Socher [28]), auch, wie es scheint, Zeller [29]) im Wesentlichen beitreten, den Zweck des Dialogs auf die Bestimmung des sittlich Guten oder auf

die Entwickelung des letzten Zwecks der menschlichen Bestrebungen und Handlungen. Während aber Baumgarten-Crusius in allen, über dies Ziel hinausgehenden Erörterungen unsers Gesprächs nur beiläufige, dem eigentlichen Zwecke desselben fremde Abschweifungen fand, gesteht Stallbaum zu, daß das sittlich Gute hier allerdings auf das höchste, absolute Gut bezogen und mit diesem verglichen werde, sodaß es erst durch dieses seinen wahren Werth empfange. Die Mitte zwischen Schleiermacher und Stallbaum halten mehr oder weniger Trendelenburg [30]), Brandis [31]) und K. F. Hermann. [32]) Denn der erste der genannten Gelehrten erkennt an, daß, wenn auch die nächste Aufgabe des Dialogs die Frage nach dem höchsten Gute des Menschenlebens sei, dieselbe doch ganz in Platon's Weise, das Einzelne stets an ein Höheres und Allgemeines anzuknüpfen und die göttliche Natur des großen Ganzen sich auch in dem Kleinsten abspiegeln zu lassen, hier so gelöst werde, daß das höchste menschliche Gut als ein Ausfluß des Guten an sich, des ewigen Princips aller Dinge, erscheine. Etwas mehr sich Schleiermacher annähernd, findet Brandis nicht nur die Frage nach dem Guten, das die Bestrebungen der Menschen leiten solle, unzertrennlich mit der Frage nach dem Guten an sich verbunden, sondern er sieht auch in unserm Dialog die Aufgabe bestimmt hervorgehoben, diejenige Einheit zu finden, die, dem Gebiete des Werdens und Vergehens entrückt und nicht wiederum in Vielheit zerfallend, in ihrer Gleichheit mit sich selbst allem Wechsel der Erscheinung zu Grunde liege. Mit Recht macht er auch geltend, daß der Philebos, ungeachtet seines ethischen Grundcharakters, doch vielfach in die Dialektik eingreife und selbst die Naturphilosophie, wie sie später im Timäos gelehrt werde, vorbereite. Auch K. F. Hermann warnt die Leser des Philebos, sich nicht durch die scheinbar sokratische Hülle über den speculativen Kern desselben täuschen zu lassen und weist darauf hin, daß das höchste Gut des Menschenlebens bei Platon nirgends von der Idee des allgemeinen Guten verschieden sei. Eben wegen dieses speculativen Charakters des Gesprächs weist er ihm eine höchst bedeutende Stelle in der Reihe der platonischen Dialoge an, indem er sagt, daß in demselben sich die Vereinigung aller Resultate der ältern Speculation

zuerst im Lichte der Idee bis zur lichtvollsten Darlegung der obersten Kategorieen des platonischen Systems erweitere.

So wenig wir verkennen, daß Schleiermacher's Ansicht weit über die Grenzen des Dialogs hinausgeht und schon in eine Aufgabe hinübergreift, die Platon sich erst bei dem Timäos stellte, so dürfte doch auch Stallbaum's Meinung der Absicht unseres Philosophen schwerlich ganz entsprechen. Denn wir vermissen in derselben die ausdrückliche Hervorhebung, daß das höchste sittliche Gut von dem absolut Guten gar nicht wesentlich verschieden sei und daher auch nur durch dieses und in diesem erkannt werden könne. Hätte Platon sich damit begnügen wollen, über Antisthenes und Aristippos zu Gerichte zu sitzen und zu entscheiden, ob vernünftige Einsicht oder Lust die Quelle der Tugend und das würdigste Ziel der menschlichen Bestrebungen sei, oder ob es vielleicht ein drittes, höheres Moralprincip gebe, so würde der größte Theil des Dialogs eine unnütze Abschweifung und ein störender Überfluß sein, der bei dem übrigens so einfachen und schmucklosen Charakter und dem streng philosophischen, rasch und unverrückt zu seinem Ziele eilenden Gange desselben doppelt auffallend wäre. Denn was konnten die Erörterungen über die Verknüpfung der Einheit und Vielheit, die schon im Eingange so bedeutend hervortreten, was die scharfsinnige, dialektische Entwickelung der vier Momente, die sich überall in der Natur, wie in der menschlichen Seele wiederfinden und für die Naturphilosophie von eben so großer Wichtigkeit sind, als für die Ethik, was die Hinweisung auf die weltbildende Vernunft des Anaxagoras und die Zurückführung der menschlichen Seele auf dieselbe, sowie der Elemente des Körpers auf die Elemente des Alls, was endlich die Schilderung der Göttliches mit Menschlichem, Himmlisches mit Irdischem verschmelzenden Mischung, als deren Resultat am Schlusse das höchste Gut hervorgeht, zu der Beantwortung der Frage beitragen, ob Lust oder Erkenntniß ein höheres Gut sei? Es hätte dann vollkommen genügt, den Ursprung und das Wesen der Lust, wie der Erkenntniß psychologisch zu entwickeln und die verschiedenen Arten und Abstufungen beider darzustellen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß weder Lust noch Erkenntniß das höchste Gut des Lebens sein könne, da ja die

eine ohne die andere nicht einmal möglich sei, daß also ein drittes, beide in sich fassendes Princip gesucht werden müsse. Ein Hinausgehen über diese rein menschliche Sphäre und eine Beantwortung jener ziemlich einfachen Frage durch Erörterungen, die in eine viel höhere Sphäre hinübergehen, würde, wenn Platon weiter nichts, als die Darstellung des höchsten Lebensgutes, bezweckt hätte, hier gar nicht an seiner Stelle gewesen sein, da diese Aufgabe, in dieser Beschränkung aufgefaßt, gar nicht leichter und klarer gelöst werden konnte, als auf dem eben beschriebenen empirisch-psychologischen Wege, den daher auch Platon in jenem Abschnitte des Dialogs selbst einschlägt, welcher vorzugsweise der vergleichenden Abwägung der Lust und Erkenntniß gewidmet war. Eine so beschränkte Aufgabe würde aber auch dem Standpunkte, zu welchem sich Platon bereits zu jener Zeit erhoben hatte, als er, von seinen Reisen zurückgekehrt, seine Lehrthätigkeit in der Akademie eröffnete, gar nicht entsprochen haben. Denn wie er im Phädros, im Gastmahl, im Phädon überall, wenn auch auf ganz verschiedenen Wegen, nach einer, die drei bis dahin vereinzelten Hauptzweige der Philosophie, die Dialektik, Ethik und Naturphilosophie in sich fassenden und zur Einheit verknüpfenden Totalität philosophischer Erkenntnisse und eben damit auch nach einer Ausgleichung der naturphilosophischen, pythagoreischen und eleatischen Lehren der vorsokratischen Zeit vermittels eines höhern Princips strebte, wie er dann später im Staate und im Timäos diese Forderung durch die Darstellung der Totalität des sittlichen und natürlichen Lebens verwirklichte, so hat er offenbar auch im Philebos, dem aus vollwichtigen Gründen sein Platz zwischen dem Phädon und dem Staate anzuweisen ist, eine Verbindung der Ethik mit der Dialektik und Naturphilosophie im Auge gehabt, die ja auch, wie Brandis trefflich bemerkt, überall im Dialog klar hervortritt. Dann aber konnte seine Aufgabe nicht blos in der Darstellung des für die Menschen begehrungswerthesten und ihrer Natur am meisten entsprechenden Gutes bestehen; sie mußte sich zu der Idee des höchsten Gutes erheben und diese wenigstens insoweit mit in die Betrachtung hineinziehen, als es nöthig war, um zu zeigen, daß das sittlich Gute, oder der höchste Zweck des Menschenlebens, von jenem höchsten und allgemeinen

Gute gar nicht verschieden sei, und daß die Formen, in denen das Gute in der Natur und in der Menschenwelt uns erscheint und die Gesetze, nach denen es hier wie dort wirkt, mit einander in der größten Übereinstimmung stehen. Nur so konnte ein Philosoph, wie Platon, der, als er den Philebos schrieb, bereits auf einer solchen Höhe der Erkenntniß stand, seine Aufgabe auffassen und nur auf solche Weise sie lösen; eine andere Bearbeitung derselben wäre wol irgend eines andern geistvollen Sokratikers, aber nicht des Platon, würdig gewesen. Wollte man dagegen anführen, daß unser Philosoph doch selbst mit klaren Worten die Beantwortung der Frage, ob Lust oder Erkenntniß den Menschen besser sei oder ob es noch ein Besseres gebe, als beide, als seine Aufgabe bezeichne [33]), so ist dagegen zu bemerken, daß er auch in andern Dialogen seine Erörterungen an irgend eine einzelne, zum Theil untergeordnete Frage anknüpft, diese allmälig aber immer mehr vertieft und erweitert und so seine Leser, indem er sie zu einem höhern Standpunkte erhebt, zu dem Geständniß zwingt, daß die Untersuchung doch noch einen höhern Zweck, als den von ihm selbst angegebenen, gehabt haben müsse. Oder wollten wir noch immer den Nutzen oder Schaden der Beredtsamkeit für die Aufgabe des Gorgias und Phädros, die Schilderung des Sophisten für die des nach diesem benannten Dialogs ansehen und in dem Staate nichts Anderes finden, als eine Nachweisung der besten Verfassung und Verwaltung des Staates? Aber Platon deutet uns seine wahre Aufgabe nicht blos durch den Gang seiner Erörterungen an, er spricht sie selbst mit klaren Worten in jener Stelle aus, wo er sagt, daß die Idee des Maßes, die er in dem höchsten Gute auf das Vollkommenste verwirklicht findet, in dem Ganzen, also nicht blos in der menschlichen Seele, der Vernunft verwandter sei, als der Lust. [34]) Es ist wahr, daß Stallbaum eine Beziehung des menschlich Guten auf das höchste Gut ausdrücklich anerkennt, sodaß auch von diesem Gesichtspunkte aus die auf dieses gerichteten Betrachtungen doch nicht ganz überflüssig erscheinen würden, etwa wie in der alten Tragödie, so entschieden auch oft der Götterwille in den Gang ihrer Handlung eingreift, doch in der Regel die Thaten und Schicksale der Menschen das Hauptmoment und den Mittelpunkt des Ganzen bilden.

Aber schon jene Beziehung des Menschlichen auf die Idee des höchsten Gutes setzt doch eine Kenntniß desselben voraus; da nun kein früherer Dialog eine vollständige Bestimmung dieser Idee enthält, unser Gespräch dagegen dieselbe zwar nicht eigentlich dialektisch entwickelt, was überhaupt nur bedingt möglich war, aber doch theils ihre Wirksamkeit auf allen Gebieten des Lebens und Erkennens beschreibt, theils einige ihrer wesentlichsten Momente angibt, so reicht es nicht hin, zu sagen, daß Platon das sittlich Gute auf ein höchstes Gut beziehe und mit diesem vergleiche, sondern wir müssen zugeben, daß er beide Seiten in ihrer unzertrennlichen Verknüpfung habe auffassen und die letzten Zwecke des sittlichen Handelns im Lichte der Idee des höchsten Guten, als durch diese Idee bedingt und mit den allgemeinen Weltgesetzen im Einklange stehend, nachweisen wollen.

Hiernach würde der Grundgedanke des Dialogs, auf welchen alle seine Theile und einzelnen Erörterungen abzwecken, in der Idee des höchsten Guten bestehen, insofern es, als absolut höchster Zweck alles Daseins und als Princip des Maßes, wie in der ganzen Natur, so auch in der menschlichen Seele die Unbegrenztheit des Mannichfaltigen durch die Einheit des Maßes begrenzt und beherrscht und daher auch dem sittlichen Leben der Einzelnen die Aufgabe stellt, im Wollen und Handeln dieselbe Herrschaft des Begrenzenden über das Unbegrenzte, die das Gesetz der Welt ist, in möglichster Reinheit darzustellen. In diesem Gedanken sind alle einzelnen Seiten des Gesprächs enthalten, wie wir weiter unten zeigen werden; zugleich tritt in demselben beides, der wesentlichste Gewinn, den Platon aus der pythagoreischen Philosophie zog, und die Umgestaltung, die ihr durch die platonische Ideenlehre zu Theil wurde, klar und deutlich hervor. Denn die Zurückführung des Guten auf das begrenzende Maß und die Zusammensetzung aller Dinge aus Unbegrenztem und Begrenzendem, vielleicht auch die Darstellung der menschlichen Vernunft, als des begrenzenden, und der Lust, als des unbegrenzten Elementes der Seele, ist pythagoreisch; aber die Ableitung der Grenze und des Maßes aus einer höchsten, nicht blos formalen und arithmetischen, sondern lebendigen und ursächlichen Einheit, die Auffassung dieser Ein-

heit als der weltbeherrschenden, göttlichen Vernunft, die Gleichstellung des Maßes mit den Ideen und der Maßlosigkeit mit der unendlichen Menge und Mannichfaltigkeit der einzelnen, der Erscheinungswelt angehörenden Dinge, die klare Einsicht in das Wesen der Lust und der Erkenntniß und in die Unzertrennlichkeit beider Seiten des Lebens, die aus dieser Einsicht folgende Verwerfung, sowol des streng sokratischen und des ihm verwandten antisthenischen, als des aristippischen Princips, ohne dadurch ihr Wahres aufzuheben, die Darstellung des Schönen als des zur Einheit und Symmetrie gebrachten Mannichfaltigen, das, durch die Sinne auf die Seele wirkend, in dieser eine reine, uneigennützige, sittliche Lust hervorruft, endlich der tiefe Blick in das Wesen des höchsten Gutes, an welchem Maß, Schönheit und Wahrheit als seine drei wesentlichsten Momente hervorgehoben werden, dies Alles sind ganz neue und eigene Gedanken Platon's, die mit seinem Grundprincip, der Ideenlehre, in der genauesten Verbindung stehen. So erscheint denn der Philebos auch insofern als ein Seitenstück zum Parmenides und Sophisten, als er, wie dort die eleatische Lehre nach höhern Principien weiter ausgebildet wurde, die für die Ethik und Dialektik wichtigsten Bestimmungen der pythagoreischen Philosophie in einer reinern Form aufnimmt, ihre Lücken ergänzt und sie von beigemischten Irrthümern reinigt.

Sokrates vergleicht am Abschlusse seiner Erörterungen die ganze, so eben durchgemachte Reihe von Schlüssen und Beweisen, die, in ihrer streng gegliederten Folge, ihn zu einem so bedeutenden Ziele geführt hat, mit dem Kunstbau einer körperlosen Welt, die eine schöne Herrschaft über einen beseelten Körper übe. Dieses Wort kann man auch auf den Dialog selbst anwenden, in welchem eine ganze Welt neuer und tiefer Gedanken zu einem kunst- und lebensvollen Ganzen schön verbunden ist. Allerdings befremdet auf den ersten Anblick die übergroße Einfachheit und fast trockene Schmucklosigkeit der Darstellung, die an unserm Gespräche doppelt auffällt, wenn man erwägt, daß es der unmittelbare Nachfolger jener drei Dialoge ist, in welchem wir die reichste poetische Kraft so glänzend mit der größten philosophischen Tiefe gepaart finden; die reichen Charakterschilderungen, die anmuthigen Erzäh-

lungen und Abschweifungen, die tiefsinnigen Lehrdichtungen, die jenen herrlichen Kunstwerken einen so hohen Reiz verleihen, fehlen hier ganz, und wenn wir, wegen der Fülle und Tiefe seiner Gedanken, durch dasselbe fast in das innerste Heiligthum der platonischen Philosophie eingeführt zu sein glauben, so scheint doch das Schöne, dessen Erklärung einer seiner bedeutendsten Abschnitte gewidmet ist, so sehr in ihm zurückzutreten, daß wir kaum noch den Maßstab eines Kunstwerkes an denselben anlegen zu dürfen meinen. Ist doch selbst die dialogische Einkleidung hier fast zu einer gleichgültigen Form herabgesunken; denn statt des rasch bewegten, dramatischen Lebens, das Platon uns nur selten in seinen Gesprächen vermissen läßt, und statt der sonst so häufig in die Reden eingestreuten charakteristischen Züge und feinen, überraschenden Wendungen, schleppt sich hier die Erörterung, als trage sie nur ungeduldig die Fesseln des Dialogs und als wolle der über die enge Form hinausgewachsene Gedankenreichthum sich ihrer mehr und mehr entledigen, mühsam in einförmigen, stets wiederkehrenden Redensarten durch Frage und Antwort fort; ja, Sokrates selbst gibt wiederholt, wenn auch nicht gerade Ermüdung, wie Schleiermacher meint, so doch einen gewissen Ueberdruß an dieser Darstellungsweise zu erkennen, indem er oft die Antworten des Protarchos gar nicht abwartet, sondern sich sogleich selbst seine an jenen gerichteten Fragen beantwortet, um nur rascher zum Ziele zu kommen. Wenn in einigen der frühesten Dialoge Platon's der üppige Schmuck der Form in einem gewissen Misverhältniß zu dem nicht eben reichen Inhalte stand, so scheint hier das künstlerische Gleichmaß nach einer andern Seite hin gestört zu sein, weil der bedeutende Inhalt keine ihm entsprechende Form gefunden hat.

Aber man würde doch unserm Dialog und seinem Verfasser Unrecht thun, wenn man demselben wegen seines strengen und einfachen, von den meisten übrigen Gesprächen abweichenden Charakters den Namen eines Kunstwerks ohne Weiteres absprechen wollte. Vielmehr liegt schon darin eine gewisse Kunst, daß Platon bei einem Dialoge, der den nächsten Zweck hatte, die Macht der Vernunft und Erkenntniß über den Reiz der Sinnlichkeit nachzuweisen, und in welchem er so viele Erörte-

rungen zusammendrängen mußte, die der feinsten und schärfsten Dialektik bedurften, die Schönheit der Form mehr zurücktreten und dafür die reine philosophische Wahrheit, ohne verschönernde Zuthaten und Ausschmückungen, in ihrer ganzen Würde und Strenge hervortreten ließ. Oder wollen wir lieber, wie es Einige wirklich thun, unsern Platon einer allzu großen Eilfertigkeit und Nachlässigkeit bei der Abfassung eines so wichtigen Werkes, wie der Philebos ist, beschuldigen, als annehmen, er habe mit Absicht diese schmucklose Form sich erwählt und auf die Schönheiten verzichtet, mit denen es ihm jene Dialoge auszustatten beliebte, deren Grundgedanke neben der philosophischen Behandlung auch eine künstlerische zuließ? Eine ganz ähnliche, nicht minder absichtliche Strenge und Schärfe der Darstellung, neben eben so großem oder noch größerm Zurücktreten des dramatisch-mimischen Elementes, fanden wir ja schon früher in zwei überwiegend dialektischen Dialogen, dem Sophisten und Staatsmanne. Daß aber Platon, als er den Philebos schrieb, noch keineswegs aufgehört hatte, die dialogische Form, die allerdings im Timäos fast schon aufgehoben wird, für die zur Mittheilung philosophischer Wahrheiten passendste zu halten, sehen wir aus den später geschriebenen Büchern vom Staate, in welchen das Dramatische noch einmal mit aller Kraft und Frische auftritt.

Obgleich also der rein speculative Charakter unsers Dialogs eine eigentlich künstlerische Behandlung ausschloß, so fehlt es ihm doch keineswegs an einzelnen Zügen einer strengen und erhabenen Schönheit, in denen wir Platon's eigenthümliche Art und Kunst erkennen. Sowol die Auswahl und Schilderung der Personen und die kunstvolle Anordnung der einzelnen Theile, als auch der Ton und Ausdruck zeigen uns, neben dem entschiedenen Übergewichte des philosophischen Inhalts über die Form, doch vielfache Spuren des künstlerischen Geistes unsers Philosophen.

Wie zur Zeit des Sokrates die ganze griechische Welt in ihren Ansichten über das höchste Gut und das Princip der Sittlichkeit gleichsam in zwei große Feldlager getheilt war, in Anhänger der auf vernünftiger Einsicht beruhenden Tugend, die dem Sokrates und Antisthenes, und in Freunde der Lust,

die dem Aristippos folgten, — ein Gegensatz, der übrigens schon früher, wenn auch in etwas anderer Weise, vorhanden war[35]) –, so führt uns das Gespräch, als dessen nicht näher bezeichneter Schauplatz wol irgend eine Ringschule anzunehmen ist, sogleich im Anfange zwei einander entgegenstehende Gruppen vòr, von denen die eine, unter der Leitung des Sokrates, die Erkenntniß, die andere, unter der Anführung des Philebos, die Lust für das höchste Gut erklärt. Aus den Reihen der letztern tritt als Hauptunterredner der junge Protarchos hervor, ein Verehrer und, wie es scheint, Liebling des Philebos.[36]) Obgleich nun der Dialog den Namen des Letztern trägt, weil dessen Ansicht der des Sokrates am schroffsten entgegensteht, tritt er doch bald von der Unterredung zurück und überläßt seinem jüngern Freunde die Hauptrolle. So wenig nun auch eigentliche Handlung in dem Gespräche ist, so wenig fehlt es an feinen und eigenthümlichen Charakterzügen, durch welche jene beiden Jünglinge zugleich als Vertreter bestimmter damaliger Lebensrichtungen erscheinen. Philebos nämlich vertritt in seinen Reden, wie in seiner ganzen Erscheinung, gleichsam symbolisch, den Standpunkt des Aristippos. Jung und schön, ist er ein durchaus naiver Vertheidiger der Meinung, daß Lust des Lebens höchstes Ziel sei; denn er kann es gar nicht fassen, daß es wol noch eine höhere Bestimmung des Menschen geben könne. Zwar wird nirgends — und auch Das beruht auf einer feinen Berechnung unsers Philosophen, der in diesem Dialoge lediglich auf dem Gebiete der Theorie verweilen wollte, — eines unsittlichen Lebenswandels des Philebos und seiner Anhänger ausdrücklich gedacht; gewiß aber hat seine Lebensansicht seinen Geist verweichlicht und abgestumpft, sodaß er, wie es den Lüstlingen zu gehen pflegt, ernste und tiefe Wahrheiten weder versteht, noch hören mag. Seine Göttin ist die Lust, die er sogar mit dem geheiligten Namen der Aphrodite, der Göttin der Schönheit, zu benennen wagt und damit zugleich zu erkennen gibt, welcher Art von Lust er besonders huldige. Für diese Göttin tritt er wiederholt gegen den Sokrates, der ihm die Vernunft als seine Gottheit entgegenstellt, in die Schranken. Im Übrigen zieht er sich bequem von der Unterredung zurück, als Sokrates die Frage aufwirft, ob das Gute

vielleicht weder in der Erkenntniß, noch in der Lust, sondern in einem Dritten bestehe; denn er sieht dadurch seinen Standpunkt verrückt, auf welchem er blos zwischen Lust und Erkenntniß zu wählen hatte und somit, seiner Natur folgend, sich für erstere entschied. Protarchos selbst hält ihn von der Unterredung zurück, damit er nicht störend und seinen eingewurzelten Vorurtheilen folgend in dieselbe eingreife; doch wirft er zuweilen einige Worte dazwischen, wenn Sokrates ihm entweder zu weit von der Hauptfrage in Gegenden, in die er ihm nicht folgen kann, abzuschweifen oder ihm die Lust allzu sehr zu verachten scheint; aber er macht keinen Versuch, den weisen Lehrer zu widerlegen, sondern zieht sich sofort vor seinen gewichtvollen Beweisen zurück, ohne aber selbst im Mindesten an sich und seiner Meinung irre zu werden. Eben weil er unwandelbar auf derselben beharrt, steht er in einigem Ansehen bei seinen Genossen, wie ja so oft im Leben Eigensinn und hartnäckiges Widerstreben gegen das Bessere für Festigkeit der Überzeugung genommen wird. Daß er noch nicht einmal die ersten Elemente der Philosophie in sich aufgenommen hat, zeigt er an jener Stelle, wo er aus der Auseinandersetzung des Sokrates von dem unbegrenzten Wesen der Lust die lächerliche Folgerung zieht, daß eben deshalb, weil die Lust unbegrenzt sei und eine unberechenbare Mannichfaltigkeit von Arten und Graden zulasse, sie auch der Inbegriff alles Guten sein müsse. Er verwechselt nämlich das Unendliche mit dem Unbegrenzten, wozu ihn allerdings das vieldeutige ἄπειρον verleiten konnte, wenn nur nicht Sokrates sich bereits zur Genüge ausgesprochen hätte, in welchem Sinne er das Wort verstehe. Ja, nicht einmal seinen Aristippos hat er recht verstanden, sondern überbietet ihn noch an Oberflächlichkeit; denn während jener der Erkenntniß immer noch einen, wenn gleich bedingten Werth beilegt [37]) und dem Genusse eine verständige Auswahl und Berechnung vorhergehen läßt, kann Philebos nicht begreifen, daß die völlig gedankenlose Lust für die Menschen gar keinen Werth habe, ja, nicht einmal möglich sei, sondern legt an die menschliche Lust den Maßstab der thierischen an und hält sie eben darum für das größte Gut, weil alle Thiere nach derselben streben. Somit stellt Philebos die Lusttheorie auf ihrer untersten Stufe dar,

wo sie, durch keine zu höherer Menschlichkeit erhebende Betrachtung gemildert und gemäßigt, eben so harmlos als gedankenlos den Knechtsdienst der thierischen Sinnenlust und des Genusses als die Bestimmung des Menschen verkündet. Obwol aus derselben Richtung hervorgegangen, hat sein Freund Protarchos doch geistige Kraft und guten Willen genug, um sich an der Hand des Sokrates zu einer höhern Stufe der Erkenntniß zu erheben. Obgleich er oft genug den Sokrates nicht versteht, zuweilen auch, wie es Neulingen zu gehen pflegt, durch ihn in völlige Rathlosigkeit und Verwirrung gesetzt wird [38]), so läßt er sich doch dadurch nicht abschrecken, ihm weiter durch die dornenvollsten Fragen zu folgen; ja, als endlich Sokrates müde wird, will der wißbegierige Jüngling ihn nicht loslassen, sondern immer noch mehr Weisheitssprüche aus seinem Munde vernehmen. Zusehends wächst und erstarkt er im Laufe des Gesprächs und gelangt nach und nach dahin, aus den Vordersätzen des Sokrates selbständig die richtigen Folgerungen zu ziehen, auch wol, gleich jenem Theätetos, irgend einen von natürlichem Scharfsinn zeugenden Zusatz zu dessen Erörternungen zu machen. [39]). Er ist weder ohne philosophische, noch ohne rhetorische Vorbildung; denn er verehrt den Gorgias und hält die Rhetorik für die Königin aller Künste, und die Einwürfe, die er zuweilen dem Sokrates macht, zeigen Bekanntschaft mit den dialektischen Kunstgriffen des Protagoras und der eleatisch-megarischen Eristiker. Es ist also nicht zu verwundern, daß er nicht bei der Lehre des Aristippos verharrt, da ihn Sokrates einige Blicke in eine höhere Gedankenwelt hat thun lassen; doch kann man auch nicht annehmen, daß er im vollen Sinne des Wortes ein Schüler des Sokrates werde, da er sich die tiefsinnigsten Erörterungen desselben wol gefallen läßt, ohne sie aber mit vollem Herzen anzunehmen und sich anzueignen. Deshalb hat er auch am Schlusse noch manche Bedenken und begehrt dringend eine Fortsetzung der Unterredung, ohne Zweifel, um zu erfahren, ob denn Sokrates die nothwendigen, aber nicht rein geistigen Freuden und Genüsse ganz von seinem höchsten Gute ausschließen wolle. Wie Philebos die Stufe der ganz der sinnlichen Seite des Lebens hingegebenen Genußsucht oder der ungezügelten Begierde darstellt, so vertritt er selbst den

Standpunkt der hin- und herschwankenden Meinung, die oft das Richtige trifft und sich über das Gemeine erhebt, oft aber auch wieder in den Irrthum zurückfällt, weil es ihr im Denken und Handeln an festen Grundsätzen fehlt. Sehr fein hat dies Sokrates durch die Hinneigung desselben zum Gorgias und zur Rhetorik, sowie durch seine Bekanntschaft mit den Eristikern anzudeuten gewußt. Über beiden, der gewöhnlichen Sinnlichkeit und der schwankenden Meinung, steht nun Sokrates, der Vertreter der höhern Erkenntniß und der wahren Philosophie.[40]) Auch sein Bild ist etwas trockener uud farbloser, als in den meisten andern Dialogen, gehalten, indem seine charakteristische Persönlichkeit mit ihrer fast dämonischen Einwirkung auf die Seelen seiner Hörer so wenig, als seine feine Ironie, bedeutend hervortritt; vielmehr erscheint er mehr als bloßer Philosoph, etwa wie jener eleatische Weise im Sophisten und Staatsmann, oder auch, wie Platon selbst in den Gärten seiner Akademie gelehrt haben mag. Doch fehlt es nicht an echt sokratischen Zügen; seine volksmäßigen Vergleichungen[41]) und Sprüchwörter, die heitern Scherze, mit denen er die ernsten und schwierigen Erörterungen zu unterbrechen liebt[42]), seine tiefe Frömmigkeit, mit welcher er alles Gute auf die Götter zurückführt, die Ansicht, daß Alles durch blinden Zufall entstanden sei, verwirft, überall in der Welt das Walten einer weisen, allverbreiteten Vernunft findet und unerschütterlich von der innigen Verknüpfung der menschlichen Seele mit jener göttlichen Vernunft überzeugt ist, erinnern uns oft an den Geist und die Ausdrucksweise des Sokrates. Dagegen gehen die ihm in den Mund gelegten, philosophischen Erörterungen schon vom Anfange an weit über die sokratische Lehre hinaus; denn nimmer hätte Sokrates, der das Wesen der Tugend allein in die Erkenntniß setzte, sich dazu verstanden, auch die Lust, selbst die allerreinste, als ein Moment des Tugendbegriffs und des mit diesem wesentlich gleichen Begriffs des höchsten Gutes gelten zu lassen; auch war er der platonischen Ideenlehre, die hier schon fast auf ihrem Höhepunkte erscheint, nicht weniger fremd, als der pythagoreischen Anschauungsweise, die er hier so geistvoll mit den Ideen zu verknüpfen weiß; am wenigsten aber verstieg er sich jemals zu einer so tief eindringenden Kritik

der frühern Systeme, wie sie auch hier, ähnlich wie im Sophisten und im Phädon, alle seine Erörterungen begleitet. Platon selbst deutet dies sein Hinausgehen über Sokrates an, indem er diesen wiederholt seine Lehren bald auf Göttersprüche, bald auf prophetische Ahnungen, bald auf Eingebungen einer begeisternden, philosophischen Muse zurückführen läßt.[43])

Wenn nun in den Gestalten des Sokrates, wie des Philebos, sowie des zwischen beiden in der Mitte stehenden Protarchos, die drei Hauptgesichtspunkte, nach denen die Menschen damals, wie jetzt und zu allen Zeiten, über ihre Bestimmung zu urtheilen und ihr Leben zu gestalten pflegten, dargestellt oder doch wenigstens skizzirt sind, so möchte mancher wol fragen, warum in dem Dialog nicht auch ein Vertheidiger der vierten Richtung, nämlich der des Antisthenes, auftrete, für die ja in den Reihen der dem Philebos entgegenstehenden Partei sich leicht ein Vertreter gefunden hätte. Doch liegt der Grund nicht fern, weshalb Platon diese Ansicht hier nicht zu Worte kommen ließ; sie war nämlich nicht, wie die des Aristippos, der platonischen, hier vom Sokrates vertretenen, principiell entgegengesetzt, sondern in ihren Grundlagen eins mit derselben; erst als sie einseitig dabei stehen blieb, selbst die reinsten Lustgefühle und mit ihnen allen Sinn für das Schöne und den edlern, geistigen Genuß zu verwerfen, trennten sich ihre Wege. Beides, jene Übereinstimmung wie diese Verschiedenheit, deutet Platon in einer ebenso feinen, als den Dialog anmuthig belebenden Weise an, indem er zuerst auf einen, dem Beginn unsers Gesprächs vorangegangenen Redekampf zurückweist, in welchem Sokrates noch ohne Weiteres das Gute in die Erkenntniß setzte, dann aber ihn auch im Dialog selbst längere Zeit die Rolle jener strengen Männer übernehmen und mit ihren Waffen die gemeinschaftlichen Gegner, die Hedoniker, bekämpfen läßt, bis endlich nach deren Überwindung die bis dahin Verbündeten sich trennen. So findet doch auch die Lehre des Antisthenes eine für den Zweck des Dialogs genügende Berücksichtigung und Anerkennung. Aber auch Das ist neu und eigenthümlich, daß Sokrates eine so wichtige Frage weder im Kreise seiner Schüler — denn die Vertheidiger der vernünftigen Einsicht, die man allenfalls seine Schüler nennen könnte, spielen hier eine

ganz stumme Rolle — noch in der Gesellschaft bedeutender, sei es nun ihm geistig verwandter oder fremder, Persönlichkeiten besprechen läßt, sondern zwei fast unbekannte Jünglinge ihm zur Seite stellt, über die wir nicht einmal genau erfahren, wer und von wannen sie sind. Denn nur vom Protarchos hören wir, er sei ein Sohn des Kallias, wobei aber nicht ausdrücklich gesagt ist, ob unter demselben jener, aus dem Protagoras bekannte, reiche und gastfreie Gönner der Sophisten zu verstehen sei; allerdings wäre der strebsame und wißbegierige Jüngling, der Freund der Rhetorik, kein eben unwürdiger Sohn jenes für Geistesbildung schwärmenden und für den Ruhm, berühmte Männer zu bewirthen, zu seinem eigenen Schaden so empfänglichen Mannes gewesen. Dagegen könnte man den Philebos, an seinem Namen deutelnd, der einen Liebhaber jugendlicher Schönheit bedeutet, leicht für eine erdichtete Persönlichkeit halten, wenn es nicht überhaupt der Weise Platon's widerspräche, Namen zu erdichten. Wie in vielen andern Stücken, so ist auch darin der Dialog dem Sophisten und Staatsmann ähnlich, daß weder der Ort, wo, noch die Zeit, wann das Gespräch gehalten sein soll, bestimmt oder auch nur durch irgend eine eingestreute Anspielung angedeutet wird. Auch hierin erkennt man die streng speculative Haltung dieser Gespräche und die Absicht, die Erörterungen, um mit einem großen Philosophen zu reden, zu dem reinen Äther des Begriffs zu erheben.

Ganz besonders tritt dieser speculative Charakter unsers Dialogs in der Regelmäßigkeit seines Baues und in dem planvollen Verhältniß seiner Theile zu einander hervor. Gerade aber in dieser Beziehung scheint der Philebos an einem Mangel zu leiden, der, wenn er wirklich vorhanden wäre, ihm von vorn herein, nach dem von Platon selbst angelegten Maßstabe [14]), den Namen eines Kunstwerks rauben, ja sogar von einer kaum verzeihlichen Nachlässigkeit zeugen würde. Der Dialog scheint nämlich ohne Anfang und ohne Schluß zu sein; denn wie die ersten Worte des Sokrates ohne alle Vorbereitung gleich uns mitten in die Sache hinein führen und schon einen andern Anfang voraussetzen, den Streit zwischen ihm und dem Philebos über den Vorzug der Lust oder der Erkenntniß, so weisen die Schlußworte des Protarchos darauf hin, daß die

Untersuchung nicht abgeschlossen, sondern noch ein Nachtrag, etwa über das Verhältniß der sinnlichen Freuden zu den geistigen und zum Guten, zu erwarten sei.[45]) Dürfen wir da etwa mit Patricius[46]) annehmen, daß Platon jene Fragen wirklich in besondern, aber verloren gegangenen Dialogen behandelt habe, sodaß durch einen eigenthümlichen Zufall gerade nur das Mittelstück einer vom Guten handelnden Trilogie auf uns gekommen wäre? Oder hätte gar Ast Recht, wenn er vermuthet, Platon habe allerdings den Plan zu einer solchen Trilogie oder Tetralogie entworfen und den Philebos als Grundlage derselben ausgearbeitet, sei aber an der Abfassung der übrigen Gespräche verhindert worden, und wenn er daraus auch den Mangel an dramatischer Einkleidung unseres Dialogs herzuleiten sucht, da dieser ja nur ein flüchtiger Entwurf gewesen sei, dessen mangelhaften Anfang und Schluß sein Verfasser später zu verbessern sich vorbehalten habe? Aber das Eine ist so unwahrscheinlich, ja unzulässig, als das Andere. Denn wenn wir auch annehmen wollten, daß der gute Stern, der im Übrigen über Platon's Schriften gewaltet hat, gerade so wichtigen Dialogen weniger hold gewesen sei, so ist doch ein so spurloses Verschwinden derselben, daß nicht einmal eine Notiz von ihrem Vorhandensein, etwa in den Schriften der Neuplatoniker, sich erhalten haben sollte, kaum denkbar. Noch weniger aber werden wir es unserm Platon zutrauen, daß er seine vermeintliche Trilogie gerade mit dem Mittelstücke angefangen habe; oder wollten wir es für möglich halten, daß ein Äschylos etwa die Choëphoren früher gedichtet habe, als den Agamemnon? Überhaupt beruht Ast's Ansicht, daß der Philebos ein unvollendeter Entwurf sei, auf dem Vorurtheil, Platon habe nothwendig alle seine Dialoge mit gleicher, künstlerischer Vollendung ausarbeiten müssen, ein Vorurtheil, das selbst auf Schleiermacher nicht ganz ohne Einfluß geblieben ist, wenn er die äußere Behandlung unseres Gesprächs vernachlässigt nennt und hinzufügt, es werde wol ein allgemeines Urtheil sein, daß es von dieser Seite keinen so reinen Genuß gewähre, als die meisten übrigen platonischen Werke. Man kann dies zugeben, insofern man dabei die Kunstvollendung der drei unmittelbar vorangegangenen Dialoge oder auch des Protagoras und

Gorgias im Auge hat; man ist aber doch einem Platon, der immer weiß, was er thut, soviel Gerechtigkeit schuldig, ehe man ihm zu Last legt, ein unvollendetes oder vernachlässigtes Werk in die Welt geschickt zu haben, sich selbst zu fragen, ob er wol einen Grund hatte, in diesem oder jenem seiner Gespräche das künstlerische Element hinter das philosophische mehr, als er sonst zu thun pflegt, zurücktreten zu lassen. Die Antwort auf diese Frage haben wir bereits, und, wie zu hoffen ist, zu Platon's genügender Rechtfertigung, in dem überwiegend speculativen und dialektischen Inhalte des Philebos gefunden, der gerade diese strenge und schmucklose Form nothwendig zu erfordern schien. Aber diese Einfachheit der Form würde allerdings zur Nachlässigkeit werden, wenn sich wirklich im Philebos, statt der logischen Ordnung, die wir gerade von streng philosophischen Werken am meisten fodern, entweder Sprünge und Lücken oder überflüssige Abschweifungen fänden und wenn namentlich der Anfang kein Anfang, der Schluß kein Abschluß wäre. In der That aber erkennen wir auch in diesem scheinbar unvermittelten Anfange und in diesem vor dem Ende abbrechenden Schluß eine wirklich künstlerische Absicht und planvolle Berechnung. Mögen wir auch den seltsamen Einfall irgend eines Neuplatonikers, daß diese Anfangs- und Endlosigkeit eine symbolische Darstellung des ebenfalls anfangs- und endlosen höchsten Gutes sei [47]), belächeln, so beruht doch des Olympiodoros Ansicht, Platon habe, indem er auf Früheres zurückweisend begann und auf Späteres vorausdeutend schloß, damit anzeigen wollen, daß die menschlichen Güter nicht die höchsten seien, sondern daß es über ihnen noch ein höheres Gut gebe, das aller menschlichen Güter Anfang und Ende sei, wenigstens auf einer Ahnung des Richtigen. Sie fehlt aber darin, daß sie das Verhältniß unsers Dialogs zu den als vorangegangen und nachfolgend gedachten Erörterungen gerade umkehrt; denn während diese sich, wenn sie ausgeführt wären, nur auf die Fragen nach dem höchsten, menschlichen Gute und nach dem Werthe der sinnlichen Freuden bezogen haben würden, ist der Zweck unsers Dialogs ein viel umfassenderer, indem er alle menschlichen Güter auf die Idee des höchsten Gutes zurückführt. Vielmehr will Platon, indem er den Anfang der

Unterredung an einen vorangegangenen Streit über die Frage, ob Erkenntniß, ob Lust ein größeres Gut sei, anzuknüpfen scheint, damit recht geflissentlich zu erkennen geben, daß er über diese Frage, deren verschiedene Beantwortung die Anhänger des Aristippos und Antisthenes entzweite, längst hinaus sei und sie nur als Anknüpfungspunkt weiter gehender Forschungen ansehe, als deren Ergebniß sich herausstelle, daß weder die Hedoniker, noch die Kyniker die richtige Antwort gefunden haben und daß sie auch von dem Standpunkte der rein sokratischen Ethik aus gar nicht zu lösen sei. Dadurch aber, daß er den Sokrates dem in ihn dringenden Protarchos noch einen Nachtrag verheißen läßt, will er anzeigen, daß für das praktische Leben allerdings eine richtige Würdigung und Schätzung auch jener Freuden, die nicht eine unmittelbare Folge der Erkenntniß, sondern der menschlichen Natur nothwendig sind, ganz wünschenswerth sei, daß es aber nicht zu der Aufgabe dieses Dialogs gehöre, von denselben zu handeln, da ihnen gar kein sittlicher Werth zugestanden werden könne, sie also von jener Mischung göttlicher und menschlicher Güter, die am Schluß beschrieben wird, schlechthin auszuschließen seien. Dabei mag indessen immerhin angenommen werden, daß Platon wirklich beabsichtigt habe, namentlich der Betrachtung jener wunderbar aus Freude und Leid gemischten Gefühle, die das Element sowol der Tragödie, als der Komödie sind und in deren Wesen er hier so tiefe Blicke thut, noch einen besondern Dialog zu widmen; denn auf diese namentlich bezieht sich sein Versprechen (S. 50), am folgenden Tage dem Protarchos weiter Rede zu stehen. Wir erinnern uns dabei, daß der Schluß des Theätetos mit derselben Wendung auf den Sophisten hinweist.

Auch wenn wir nicht mit Socher sagen möchten, daß der Philebos mit allen platonischen Grazien ausgeschmückt sei, so müssen wir doch seinem treffenden Urtheile beistimmen, daß der Dialog, ganz den Gesetzen der Schönheit gemäß, wie in einer Schlangenlinie sich bewegend, sich oft von der geraden Linie zu entfernen scheine, aber immer wieder derselben begegnend sich nähere. Aber diese Umwege, die wir in allen platonischen Gesprächen wiederfinden und die mit der gleichsam im Kreise sich bewegenden, dialogischen Form unzertrennlich verbunden

sind, hindern uns nicht, den kunstvollen Plan klar zu überschauen, nach welchem seine Theile in schöner Folge mit einander so verbunden sind, daß seine Grundidee, das höchste Gut, auf jeder Station deutlicher heraustritt, bis sie endlich, von allen falschen Vorstellungen gereinigt, in voller Klarheit vor uns aufgeht. Zwar können wir die Dreitheilung, die schon Olympiodoros und in etwas anderer Weise Socher in dem Dialog wahrgenommen zu haben glaubten, nicht in demselben finden. Denn wenn Jener annimmt, daß Sokrates im ersten und letzten Theil mehr dialektisch und syllogistisch verfahre, in der Mitte aber gerader auf das Ziel losgehe, daß ein aus Erkenntniß und Lust gemischtes Leben das beste sei, so hat er allerdings richtig erkannt, daß die mehr populäre und psychologische Darstellung der Lust und des Schmerzes und ihrer verschiedenen Arten von den dialektischen Erörterungen gleichsam eingefaßt wird, und durch sie ihren Halt und ihre Stütze bekommt; aber er verkennt, daß doch der überwiegend größte Theil des Gesprächs einen dialektischen Charakter hat und daß auch die Dialektik des letzten Abschnittes eine ganz andere ist, als die des Anfangs. Socher dagegen, der einen metaphysischen, dialektischen und psychologischen Theil annimmt, würde der Wahrheit ziemlich nahe gekommen sein, wenn er die Dialektik dem ersten Abschnitte, die Metaphysik dem dritten, die Psychologie dagegen dem zweiten hätte anweisen wollen. Am sichersten und zugleich am meisten mit Platon's sonstiger Art übereinstimmend werden wir fünf, freilich dem Umfange nach ziemlich ungleiche Haupttheile unterscheiden, deren jeder sowol ein bestimmtes Moment des Grundgedankens entwickelt, als auch seinen eigenthümlichen Ton und Charakter hat.

Der erste Theil (— Kap. 5) läßt uns, gleich dem Prolog der Tragödien, einen Blick auf die streitenden Parteien thun, auf den Philebos, den hartnäckigen Anbeter der Lustgöttin, auf den Sokrates, den frommen Verehrer einer höhern und edlern Gottheit, auf den Protarchos, der, obgleich auf des Philebos Seite stehend [48]), doch für bessere Belehrung empfänglich ist, endlich auf die zu beiden Seiten geschaarten Anhänger der Lust und der Erkenntniß. Ohne Umschweife zeigt nun Sokrates den streitenden Parteien sofort das letzte Ziel der jetzt

beginnenden Erörterungen, nämlich die Aufsuchung eines dritten Princips, das, umfassender als beide, sie zu einer höhern Einheit vereinige. Zugleich wird schon hier darauf hingewiesen, daß dieses Dritte der Erkenntniß verwandter sei, als der Lust. Daß aber weder diese, noch jene geeignet sei, ein absolutes Princip der Ethik abzugeben, wird eben so wahr als einfach daraus gefolgert, daß es nach ihrem Grade, wie nach dem sittlichen Werthe verschiedene Arten der Lust, wie der Erkenntniß gebe, daß also beide Begriffe der Einheit und Festigkeit ermangeln, die von den Grundbegriffen der Wissenschaft zu verlangen sei. Dies führt nun auf die viel bestrittene Frage zurück, ob etwas zugleich Eins und Vieles sein könne, eine Frage, die hier zwar nur beiläufig aufgeworfen zu werden scheint, weil Protarchos bezweifelt, daß es verschiedene, einander ihrem sittlichen Werthe noch entgegengesetzte Arten der Lust geben könne, die aber in der That die Grundlage aller jener spätern Erörterungen ist, in denen nachgewiesen wird, daß überall in der Welt Begrenztes mit Unbegrenztem, also Einheit mit Vielheit verbunden sei.

Der zweite Abschnitt (— Kap. 12.) stellt nun die Frage mehr in den Vordergrund, ob es ein Höheres gebe, als Lust und Erkenntniß, und worin es bestehe. In der Behandlung dieser Frage aber zeigt sich sogleich der dialektisch-metaphysische Charakter des Dialogs und sein Streben nach einem höhern Ziele, als nach dem höchsten Gute des Menschenlebens. Denn zur Beantwortung derselben hätte, wenn es blos auf diese ankam, die klare und lichtvolle Entwickelung am Schlusse dieses Abschnitts vollkommen genügt, daß die menschliche Natur, bei ihrem, zwischen den Göttern und Thieren in der Mitte stehenden Doppelwesen, weder ein Leben der bloßen Lust ohne Erkenntniß, noch ein Leben der bloßen Erkenntniß ohne Lust zu ertragen vermöge, ja, daß beide Seiten gar nicht ohne einander sein können, daß also eine dritte, aus beiden gemischte Lebensweise die Bestimmung des Menschen sei. Um aber zu diesem Ergebniß zu gelangen, müssen wir uns erst durch eine dialektische Erörterung durcharbeiten, welche die Frage, ob Eins auch Vieles sein könne, wieder aufnimmt und nach einer ernsten Warnung, weder sofort das Eine und Unbegrenzte im schroffesten Gegensatze einander entgegenzustellen und dabei die vielen, beide

Enden des Gegensatzes vermittelnden Begriffe zu überspringen, noch auch im jugendlichen Eifer allzu rasch die Identität des Einen und Vielen zu verkünden, ohne nachzuweisen, wie das Eine zum Vielen werde und umgekehrt, mit großer Klarheit das Wesen der Ideen hervorhebt, die nicht blos die einheitlichen Gattungsbegriffe, sondern auch die Vielheit der Artbegriffe in sich fassen und durch Vermittelung dieser die quantitative und qualitative Unbestimmtheit und Unbegrenztheit der einzelnen Dinge aufheben und an Maß, Zahl und Regel binden. Unmöglich kann diese höchst speculative und die Spitzen der platonischen Philosophie berührende Erörterung blos den formalen Zweck haben, nochmals nachzuweisen, daß es verschiedene Arten der Lust, wie der Erkenntniß geben könne und wirklich gebe; vielmehr steht sie in der genauesten Beziehung zu den tiefer eindringenden Forschungen des folgenden Abschnitts über das Begrenzende und Unbegrenzte und über die Verknüpfung beider durch ein höheres, ursächliches Princip, auf die auch bereits, in der Anführung der Ansicht der Pythagoreer, ausdrücklich hingewiesen wird. So erscheinen schon hier die drei Begriffe: Einheit, Vielheit, Unbegrenztheit, in einem ganz neuen Lichte; denn das Mittelglied zwischen dem Einen und Unbegrenzten ist die Zahl oder die bestimmte Vielheit, die an beiden Theil hat und daher beide zu vermitteln geeignet ist; so ist also die Vielheit eigentlich das Begrenzende, über ihr aber steht, als Ursache derselben und als Princip ihrer Verknüpfung mit dem Unbegrenzten, die Einheit. Während aber diese Gedanken hier noch ganz abstract gehalten sind, treten sie in dem folgenden, höchst wichtigen Abschnitte viel concreter und inhaltsvoller auf.

Dieser ganze dritte Theil (— Kap. 17), dessen Ende durch die Ankündigung des Sokrates bezeichnet wird, er werde nun zu der psychologischen Untersuchung über den Ursprung und Sitz der Lust, wie der Erkenntniß, übergehen, würde als eine mehr oder weniger unnütze Episode erscheinen, wenn blos die Frage nach dem Vorzuge der Lust oder Vernunft die Aufgabe des Dialogs wäre. Denn er trägt zur Lösung derselben, unmittelbar wenigstens, gar nichts bei; vielmehr wird die am Schlusse des zweiten Abschnitts angekündigte Darstellung der beiden verschiedenen Lebensweisen erst im folgenden Theile wie-

der aufgenommen. Dagegen sind diese streng philosophischen, dialektisch-metaphysischen Erörterungen für den Grundgedanken des Dialogs, wie wir ihn oben bestimmt haben, von der größten Wichtigkeit. Ihr Zweck ist, nachzuweisen, daß zwar überall, in der Natur wie im Menschenleben, Begrenztes mit Unbegrenztem verbunden sei, daß ferner diese beiden Seiten, jede für sich allein gedacht, bloße Abstractionen seien und daß erst aus ihrer Mischung das wirkliche Dasein hervorgehe, daß aber über beiden ein höheres, ursächliches Princip angenommen werden müsse, das durch seine bildende Kraft die Verknüpfung beider bewirke, indem diese sonst unmöglich wäre. Bei dem ersten dieser Sätze bleibt Platon noch in den Bahnen der Pythagoreer, namentlich des Philolaos; bei dem zweiten geht er weit über diesen hinaus und kommt, an den großen Gedanken des Anaxagoras von der weltordnenden Vernunft anknüpfend, auf seinen eigenen Standpunkt zurück. Denn jenes causale Princip ist nichts Anderes, als die weltbildende, göttliche Vernunft, die Quelle aller Ordnung und Harmonie in der natürlichen und sittlichen Welt, sowie der Schönheit, die wir überall anerkennen, wo wir Mannichfaltiges von der Einheit des Gesetzes und der Vernunft beherrscht sehen. So erhebt sich die Betrachtung zu den höchsten Regionen, zu jener weltbeherrschenden, geistigen Macht, der die erhabenste aller Ideen entstammt, die Idee des höchsten Gutes, die auch die menschlichen Güter erst zu Gütern macht. Die nächste Anwendung dieser Wahrheiten auf die ursprüngliche Frage ist nun, daß im menschlichen Leben die Lust das Unbegrenzte, die Vernunft oder Erkenntniß das Begrenzende, das aus beiden Gemischte das Leben selbst ist, das ohne die Verbindung beider Seiten, bei Menschen wenigstens, nicht bestehen kann, daß dieses aber seine Quelle weder in sich selbst, noch in einer jener Seiten haben kann, sondern sie in einem höhern Wesen haben muß, sodaß die Elemente des Leibes den Elementen des großen Ganzen, die Vernunft aber der göttlichen Vernunft entstamme. Hieraus geht nun zweierlei hervor, zunächst, daß für die Menschen nur ein aus Erkenntniß und Lust gemischtes Leben möglich ist, sodann, daß die Vernunft, weil der höchsten Ursache verwandt und ähnlich, zwar nicht selbst das höchste Gut ist, diesem aber

näher steht, als die Lust. Wir haben in diesem Abschnitte den Höhepunkt des Gesprächs erreicht, auf welchem wir, zu höhern Sphären erhoben, einen freiern und weitern Blick auf das Menschenleben zu thun im Stande sind, als bei einer beschränkten, nicht zu diesen Höhen sich erhebenden Betrachtungsweise. Denn wir erkennen die Nothwendigkeit einer ewigen, sittlichen wie natürlichen Weltordnung und eines höchsten, vernünftigen Princips derselben; wir ahnen etwas von seinem verborgenen, ewigen Wesen; wir begreifen, daß zwischen den Gesetzen der Natur und des Menschenlebens kein Widerspruch, sondern ewige Harmonie bestehe. Auch in dieser Beziehung hat der Philebos große Ähnlichkeit mit dem Sophisten, wo ebenfalls der dritte Theil der eigentliche Gipfel des Dialogs war. Der Erhabenheit des Inhalts entspricht durchaus der feierliche, fast geheimnißvolle Ton dieses Abschnitts; denn Sokrates trägt seine Lehre vom Begrenzenden und Unbegrenzten, die er schon vorher auf eine göttliche Belehrung zurückführte, sowie von den vier Momenten des Guten, ganz in dem Tone eines tiefe Weisheit lehrenden Propheten vor, ohne dabei seine gewohnte Mäeutik anzuwenden; den großen Gedanken einer allbeherrschenden Weltvernunft aber leitet er hier nicht ausdrücklich vom Anaxagoras, sondern überhaupt von den Alten und von der übereinstimmenden Ansicht aller Weisen her.[49])

Im vierten Theile steigen wir an unsers Platon's Hand von jenen Höhen wieder zu der Betrachtung des menschlichen Seelenlebens herab, um durch eine genaue Abwägung sowol der einzelnen Lustgefühle und Kenntnisse unter sich, als auch beider gegen einander, auf mehr empirischem Wege, zu demselben Ziele zu gelangen, das uns soeben auf dem Wege der Dialektik klar geworden ist, nämlich zu der Nothwendigkeit einer harmonisch aus Erkenntniß und reiner, wahrer Lust gemischten Gestaltung des sittlichen Lebens, um durch sie nicht nur das höchste, menschliche Gut zu erlangen, sondern auch, soviel als möglich, unser Leben zu einem Abbilde der göttlichen Idee des unbedingt Guten zu machen und die ursprüngliche Einheit dieser Idee mit Dem, was unsers Strebens höchstes Ziel ist, zu erkennen. Wie nun diese Betrachtungen sich über eine weite Fläche erfahrungsmäßiger Kenntniß unserer Seelenzustände ver-

breiten, überall neue Gesichtspunkte hervorhebend, neue Wahrheiten und Beziehungen andeutend und zum Theil mit der Klarheit des Begriffes in die tiefsten Geheimnisse des Gefühlslebens eindringend, die Grundzüge bald einer psychologischen Pathologie, bald einer auf Seelenkunde gebauten Ästhetik, bald wieder einer Wissenschaftlehre oder vergleichenden Zusammenstellung aller Wissenschaften mit Beziehung auf des Menschen höchste Zwecke entwerfend; so nimmt auch dieser Abschnitt unter allen den größten Umfang ein (— Kap. 36) und geht endlich in einem fast unmerklichen Übergange in den Schluß über, der die hier beschriebenen Elemente der Mischung zu einem wohlgeordneten Ganzen zusammenstellt. Wir unterscheiden in diesem wichtigen und inhaltreichen Abschnitte drei verschiedene Gedankenreihen, die in allmälig aufsteigender Bewegung sich stufenweise dem Ziele der Untersuchung annähern. Die erste sucht die ursprünglichen Quellen der Lust, wie des Schmerzes sowol im Körper, als in der Seele auf und führt, im Sinne einer gründlichen Naturphilosophie, diesen auf die Störung, jene auf die Wiederherstellung der Harmonie des körperlichen oder psychischen Organismus zurück; sie findet schon in der ersten Regung der Begierde nicht einen Act des Leibes, sondern der Seele, ein Streben derselben nach dem Guten; sie weist der Lust, wie überhaupt dem Gefühl, ihren Platz auf dem weiten Gebiete des Unbestimmten, zwischen Gegensätzen Schwankenden, nie sich selbst Gleichen, stets auf eine ganz unberechenbare Weise dem Grade nach Verschiedenen, also des Unbegrenzten an, das der Erkenntniß als des Begrenzenden bedarf; sie zeigt, daß in jedem Gefühl der Lust und des Schmerzes, von dem die Seele berührt wird, schon höhere Thätigkeiten der Seele, Gedächtniß, Nachdenken, Urtheil, wenn auch unbewußt, hervortreten, und zieht daraus den Schluß, daß es ebensowol wahre und falsche Lustgefühle, als Urtheile, gebe, daß also eine sittliche Würdigung derselben sowol möglich als nothwendig sei; sie befolgt dabei den Gang, daß sie von den Gefühlen des Körpers zu denen der Seele und endlich zu den gemischten oder beiden gemeinschaftlichen fortschreitet (— Kap. 26). Die zweite Erörterung verfolgt nun den Unterschied der falschen und wahren oder unreinen und reinen

Freuden weiter, und zeigt in einer meisterhaften, psychologischen Entwickelung, daß beiweitem die meisten Lustgefühle, sowol des Körpers als der Seele, als auch die beiden gemeinsamen, mit ihrem Gegentheil, dem Gefühl des Schmerzes, vermischt und schon deshalb kein Gut zu nennen seien, daß dieser Name also nur den reinen, schmerzlosen, aus dem Anblicke schöner Farben und Formen oder aus dem Anhören reiner und schöner Töne hervorgehenden Lustgefühlen zukomme, zu denen sich die Betrachtung erhebt, nachdem sie lange bei den Gefühlen des Tragischen und Komischen verweilt und die wunderbare Mischung derselben aus Gegensätzen trefflich beschrieben hat. In diese Reihe ist nun auch die Widerlegung der beiden Gegenparteien kunstreich verflochten, sowol der Hedoniker, die jede Lust ohne Weiteres für ein Gut nahmen, als auch jener strengern und ernstern Männer, die, im Geiste des Antisthenes, nicht nur der Lust den Namen eines Gutes unbedingt absprachen, sondern ihr gar nicht einmal einen positiven Werth beilegten, indem sie alle Freude lediglich in die Abwesenheit des Schmerzes setzten. Denn aus der ganzen Entwickelung geht klar hervor, daß die Einen wie die Andern über das Wesen der menschlichen Natur im Irrthume sind (— Kap. 34). Dieser beschreibenden Eintheilung und sittlichen Würdigung der Lustgefühle tritt nun eine in ganz ähnlicher Weise, nur kürzer, durchgeführte Classificirung der verschiedenen Formen der Erkenntniß gegenüber, die ebenfalls, je nach der Verschiedenheit ihrer Objecte und der in ihnen besonders wirksamen Geistesthätigkeiten, mehr oder minder rein und vollkommen sind. Zunächst wird hier das Gebiet des Wissens in zwei große Felder eingetheilt, in das Feld der praktischen, auf die Ausübung einer Kunst und die Hervorbringung eines bestimmten Werkes berechneten Kenntnisse und in das der rein theoretischen, zur Erziehung und Bildung des Geistes nothwendigen Wissenschaften. Natürlich wird diesen der Vorzug vor jenen gegeben, da sie es blos mit reinen Formen und Begriffen, nicht, wie jene, zugleich mit dem Stofflichen zu thun haben. Aber auch in sich selbst zerfallen diese beiden Hauptklassen der Erkenntniß nach demselben Princip wieder in zwei Arten, eine niedere und eine höhere; denn unter den auf Werkthätigkeit abzweckenden Wissenschaften

beruhen die einen blos auf empirischem Wissen und bauen auf die Thatsachen der Erfahrung ihre weitern Combinationen und Berechnungen; sie bewegen sich also auf dem Gebiete des Wahrscheinlichen, nicht der Wahrheit, und auf dem der bald richtigen, bald falschen Meinung, nicht des Wissens; die andern sind Anwendungen einer höhern und gewissern Erkenntniß, nämlich der Wissenschaften der Zahl, des Raummaßes und des Gewichtes, also der Arithmetik, Geometrie und Statik auf die Bearbeitung der natürlichen Stoffe; sie stehen daher auf einer höhern Stufe, weil sie das Ergebniß eines festen und sichern Wissens sind. Dieser Unterschied wiederholt sich in einer höhern Form auf dem Felde des theoretischen Wissens. Über die gewöhnliche Kunst des Zählens, Rechnens und Messens, die es mit concreten, ihrem Inhalte nach von einander verschiedenen Größen und Einheiten zu thun hat, erhebt sich die reine Zähl- und Meßkunst, deren Gegenstand qualitativ nicht verschiedene Größen, also die abstracten Zahlen und Figuren sind; die reine Mathematik steht der höchsten Erkenntniß näher, als die angewandte. Hier ist Wahrheit der Gegenstand der Erkenntniß und statt der schwankenden Meinung herrscht feste Gewißheit. Über beide Hauptgebiete des Wissens aber erhebt sich die Königin und die Seele aller Wissenschaften, die Dialektik, die dem Platon ungefähr dasselbe ist, was wir jetzt Philosophie nennen. Ihr Gegenstand sind die ewigen Principien alles Wissens, die Ideen, das wahrhafte, wesentliche, stets sich gleichbleibende Sein, das Höchste, zu dem der denkende Geist sich erheben kann. Dagegen werden zwei andere Wissenschaften, die der Dialektik die Herrschaft über das Reich der Erkenntniß streitig zu machen scheinen, die Rhetorik und die Naturwissenschaft, von dieser Ehre ausdrücklich ausgeschlossen, da beide nur in der Sphäre der Meinung, des Wahrscheinlichen und ewig Wechselnden sich bewegen. Das letzte Ziel dieser höchst bedeutenden Erörterungen ist nun wieder die Anerkennung, daß Vernunft und Erkenntniß dem Wesen des höchsten Gutes verwandter und ähnlicher seien, als selbst die reinste und edelste Lust. Bewundernswürdig ist in diesem ganzen Abschnitte der lückenlose Fortschritt der Betrachtung von den unvollkommensten Zuständen des Seelenlebens und den ersten, unklaren Regungen eines höhern Strebens

zu der höchsten und reinsten Vernunfterkenntniß, wobei durchweg eine reiche Erfahrung mit der tiefsten Philosophie Hand in Hand geht.

Endlich schließt der fünfte Abschnitt die ganze Untersuchung ab, indem er nicht nur die nächste Aufgabe löst, ein aus Erkenntniß und schmerzloser Lust gemischtes Leben als das dem Menschen wünschenswertheste nachzuweisen und zugleich die Art und Weise dieser Mischung zu beschreiben, sondern sich auch über dieselbe zu dem höchsten Ziel unseres Dialogs erhebt, zu der Bestimmung der Idee des höchsten und ewigen Gutes, insofern dasselbe sich den Einzelnen mittheilen und umgestaltend, vergeistigend und beseligend auf ihr sittliches Leben wirken kann. In diesem Schluß laufen alle im Gange des Gesprächs angeknüpften Fäden zusammen; denn wie die Darstellung des aus zwei Elementen gemischten Lebens, das für die Menschen das beste ist, auf der psychologischen Darstellung und Gliederung der einzelnen Lustgefühle und Wissenschaften beruht, so werden in dem höchsten Gute, inwieweit der Mensch es anzuerkennen und sich anzueignen vermag, alle einzelnen Momente der dialektischen Entwickelungen des dritten Abschnittes zur Einheit zusammengefaßt. Die jetzt nach so langen Vorbereitungen rasch, dem Protarchos fast zu rasch und gleichsam ungeduldig zum Ziele eilende Erörterung schreitet auch hier auf drei Stufen fort; sie beschäftigt sich zuerst mit den Elementen des menschlichen Gutes und findet bald, auf die frühern Auseinandersetzungen gestützt, daß keine Wissenschaft, ungeachtet ihrer vorher nachgewiesenen Rangverschiedenheit, von dem Begriffe des Guten auszuschließen, dagegen jede mit Schmerz gemischte Lust demselben völlig fernzuhalten und nur gewissermaßen als ein nothwendiges Übel der menschlichen Natur, zu dulden, vielmehr nur die ethisch-ästhetische oder reine und schmerzlose Lust als ein, wenngleich untergeordnetes Moment jenes Begriffs anzusehen sei (— Kap. 40). Sie erhebt sich darauf zu der Idee des höchsten Gutes und wagt einige kühne Blicke in das Wesen derselben, indem sie, daran verzweifelnd, sie in ihrer ungetheilten Einheit auffassen zu können, in ihr die drei Momente der Schönheit, des Ebenmaßes und der Wahrheit findet (— Kap. 41). Sie steigt endlich wieder zur Menschenwelt

herab und beschreibt die Wechselwirkung des Göttlichen und Menschlichen; sie zeigt, daß das höchste Gut des einzelnen Menschenlebens, insofern dasselbe nicht auf die rein menschliche Sphäre beschränkt, sondern auf die erhabenste aller Ideen oder auf die sittliche Weltordnung bezogen wird, aus fünf Elementen bestehe, von denen drei, das Maß oder das Zweckgemäße, das Schöne oder Vollkommene und sich selbst Genügende, endlich die Vernunft, der höhern Ordnung angehören und das Menschliche mit dem Göttlichen verknüpfen, die beiden andern dagegen, die Erkenntniß und Wissenschaft in allen ihren Gestalten und die reine, sittliche Lust, blos dem Menschen angehören und gleichsam die Organe sind, mit denen er jene höhern Güter aufzunehmen vermag. So bildet sich gleichsam aus fünf Gliedern einer vom Himmel zur Erde herabreichenden Kette von Gütern das höchste, dem Menschen erreichbar, aus dem Edelsten und Besten seiner gottverwandten Natur harmonisch gemischte Gut. Ein sechstes Glied, das die Menschen meistens als einen Theil dieses Gutes ansehen, die weniger reinen, sinnlichen Freuden und Genüsse, wird hier ausdrücklich als ein zu jener Mischung nicht gehöriges bezeichnet und nur deshalb angedeutet, weil die mit der Ausübung der natürlichen Lebensfunctionen, insofern die Harmonie derselben nicht irgendwie gestört ist, unzertrennlich verbundenen Lustgefühle eine nothwendige Mitgift des Menschenlebens, an sich aber weder gut noch böse sind. Der Kreis, den die Unterredung in ihren einzelnen Theilen beschrieb, ist geschlossen, ihr höchster Zweck erreicht; wie über dem Begrenzenden und Unbegrenzten sich die höchste Vernunft, die Ursache ihrer Verknüpfung und alles einzelnen Daseins, erhob, so steht hier über der Mischung der Erkenntniß und der höhern Lust im menschlichen Leben die Idee des höchsten Gutes, in welcher jene höchste Vernunft sich den Menschen am deutlichsten offenbart.

Wenn nun aus diesem Abriß der strenge, folgerechte, unverrückt ihr letztes Ziel im Auge behaltende Gang der Untersuchungen unsers Gesprächs erkannt werden mag, so vermissen wir doch in demselben weder jene dem Platon eigene, kunstvolle Verflechtung der einzelnen Theile in einander, welche Socher rühmt, und die mannichfaltigen Wechselbeziehungen derselben,

noch auch die uns ebenfalls aus den meisten übrigen Dialogen bekannte Kunst, mit welcher er fein berechnend, um seine Leser nicht durch das Einförmige und Anstrengende der rein dialektischen Erörterungen zu ermüden, diesen im anmuthigen Wechsel concretere und lebensvollere Darstellungen folgen läßt. Zunächst bilden Anfang und Ende des Dialogs einen schönen Kreis; denn schon im ersten Abschnitt wird die Frage aufgeworfen, die im letzten nach allen Seiten hin und in viel höherer Weise, als es im Anfange erschien, gelöst wird; dort sehen wir zwei kämpfende Parteien, von denen die eine der Lust, die andere der Vernunft, als ihrer Göttin, folgt; hier erscheinen beide im Irrthum, weil sie theils die menschliche Natur nicht vollständig erkannt, theils ihre Frage nicht auf die Idee des höchsten Gutes, sondern nur auf das menschliche bezogen haben; dort wurde die Verbindung der Einheit und Mannichfaltigkeit als ein Axiom hingestellt, hier wird sie als ein Weltgesetz anerkannt und selbst in der Idee des höchsten Gutes aufgefunden, da in derselben drei, wenn auch wesensgleiche, aber doch für die menschliche Betrachtung verschiedene Seiten unterschieden werden. Der dritte Abschnitt steht in der Mitte, weil er die Grundprincipe der ganzen Untersuchung in der klarsten Form ausspricht und das Centrum des Dialogs bildet, von welchem die Radien nach verschiedenen Seiten hin auslaufen. Seine Vorbereitung ist der zweite, während der vierte die Anwendung der in ihm entwickelten Wahrheiten auf das wirkliche Leben enthält, der fünfte endlich das Abstracte mit dem Concreten, das Theoretische mit dem Praktischen lebensvoll verbindet; denn er zeigt, wie sowol die an sich unbegrenzte und unbestimmte, unendlich mannichfaltige Lust, als auch das Begrenzende, die Erkenntniß, die aber selbst wieder eine mannigfaltige ist, nur durch die Beziehung auf das höchste Gut sowol harmonisch mit einander verknüpft, als in sich selbst geläutert und geregelt werden können. In jedem dieser drei Abschnitte aber ist eine dialektische Entwickelung mit einer mehr praktischen und populären Erörterung verbunden, nur in dem vierten in einem umgekehrten Verhältnisse, wie in den beiden vorhergehenden. Denn im zweiten Theile folgt den Bestimmungen über die Begriffe des Einen, Vielen und Unbegrenzten eine Beschreibung des Lebens der Lust und Vernunft,

aus welcher das Ungenügende beider hervorgeht; im dritten geht die rein speculative Untersuchnng der vier Principien oder, wenn man will, Grundkategorien alles Daseins allmälig in die erhabene Schilderung der großen Weltharmonie und in die ahnungsvolle Anerkennung ihrer Urheberin, der göttlichen Vernunft, über; dagegen geht im vierten die psychologische Entwickelung der Entstehung der Lust- und Schmerzgefühle und ihrer Mischung, so wie der reinern Freuden, voran und ihr folgt die streng philosophische Gliederung der einzelnen Wissenschaften.

Wir sehen, daß die Gedankenfolge unsers Dialogs im Ganzen und Großen mit Platon's eigenem Entwickelungsgange übereinstimmt. Wie Sokrates in der vorangegangenen Unterredung noch den Satz verfocht, daß nur Erkenntniß und was irgendwie mit derselben zusammenhänge ein Gut sei, so hielt auch Platon in seiner ersten schriftstellerischen Periode, zu Lebzeiten des Sokrates und in der ersten Zeit nach seinem Tode, streng an dem ethischen Grundsatze seines Lehrers fest, daß Tugend Erkenntniß, mithin nur Erkenntniß ein Gut sei. Auf diesem Standpunkte sehen wir ihn noch im Gorgias, wo er jedes Lustgefühl als Moment der Sittlichkeit ganz entschieden verwirft. Wie aber Sokrates hier die Unterredung sofort mit der Voraussetzung beginnt, daß es über der Erkenntniß und der Lust noch ein höheres Gut geben müsse, das beide in sich fasse, so schwebte auch unserm Platon schon früh das Bild eines harmonischen, selig in sich befriedigten, sittlichen Lebens vor, von welchem auch die reineren Lustgefühle ein nicht unwesentliches Moment bilden. Die in den beiden ersten Theilen des Philebos angedeuteten und in aller Kürze beantworteten Fragen, nach dem Verhältniß des Einen und Vielen, beschäftigten den Platon auf seiner zweiten Entwickelungsstufe, die wir die dialektische nennen können, wo er, dem Studium der eleatischen Philosophie hingegeben, eine Vermittelung zwischen dem Parmenides und Herakleitos, also zwischen der Einheit und Vielheit, dem Sein und Werden, dem ewigen Stillstande und der ewigen Bewegung aufzufinden rang und diese endlich in den Ideen fand, welche Einheit und Mannichfaltigkeit vereinigen und das Princip der Ruhe, wie der Bewegung, des Seins,

wie des Werdens in sich fassen. Deshalb läßt Platon seinen Sokrates jene dialektischen Erörterungen, die bereits im Parmenides und Sophisten zur Genüge erledigt waren, hier als einen hinter ihm liegenden Standpunkt bezeichnen, auf den er nicht noch einmal zurückzukommen wünsche. Dagegen stellt uns der dritte Abschnitt die dritte Periode seines Lebens dar, wo er in Folge seiner italischen Reise genauer mit den Lehren der Pythagoreer bekannt wurde und sich ganz in den Geist dieses Systems versenkte, um damit seine eigene Philosophie zu befruchten. Aber wir sehen zugleich hier die eigenthümlich platonische Umdeutung jener Lehren, wie sie im Phädros, Gastmahl und Phädon nach verschiedenen Seiten hin begonnen und zum Theil vollendet war. Denn theils wird das Begrenzende, ganz im Sinne des Sokrates, als das Gute, das Unbegrenzte also entweder als das Böse, oder doch als das unentschieden zwischen dem Guten und Bösen Schwankende aufgefaßt, theils wird die höchste Einheit der Pythagoreer, die bei ihnen blos das Princip der Zahlen war, zu der tiefern und lebensvollern Idee des höchsten Guten, deren Realität wieder durch die Anerkennung einer weltregierenden, Alles nach ewigen Zwecken bestimmenden Vernunft, also durch die Wiederaufnahme und Weiterführung des Princips des Anaxagoras, einen festern Halt bekommt. Zugleich erscheint nun der frühere Streit, ob Alles sei oder werde, oder auch ob das Seiende ruhe oder sich bewege, in einem andern Lichte; denn wie früher das Zusammensein beider Seiten in den Ideen auf dialektischem Wege ermittelt wurde, so wird es jetzt auch auf den Gebieten der Ethik und Naturphilosophie nachgewiesen. Das Unbegrenzte oder Nichtgute ist nämlich das immer Werdende, das Begrenzende oder Gute das immer Seiende, das höchste Gute aber die ewig sich selbst gleiche Ursubstanz. In der hier durchweg zu Grunde liegenden Ansicht, daß der menschliche Geist dem göttlichen verwandt und ähnlich sei, finden wir das Ergebniß der drei in dieser Sphäre sich bewegenden Dialoge, des Phädros, Gastmahls und Phädon. Auf diesem Gedanken beruhen die Ausführungen des vierten und fünften Theils, die uns die Stufe darstellen, auf welcher Platon damals stand, als er zu der höchsten Aufgabe seines Lebens sich

anschickte, zu der Nachweisung, wie in der Menschenwelt und in der Natur die Idee des höchsten Gutes sich offenbare und wie sie namentlich im sittlichen Handeln der Einzelnen und in ihrem Zusammenleben ihrer vollständigen Verwirklichung näher gebracht werden könne. Im vierten Abschnitt nimmt er die Betrachtung des sich allmälig entwickelnden Seelenlebens vom empirisch-psychologischen Standpunkte wieder auf, die ihn im Theätetos, bei der Entwickelung der Denkthätigkeit aus ihren ersten Elementen, zu so bedeutenden Ergebnissen geführt hatte, nnd führt auf gleichem Wege die Gefühle der Lust und des Schmerzes auf ihre ersten Wurzeln in der Seele zurück, um sodann die erstern von Stufe zu Stufe bis zu den reinsten und edelsten Freuden zu begleiten; zugleich ergänzt er seine dort gegebene Darstellung des Erkennens, indem er die verschiedenen Wissenschaften, also die Arten und Formen des Erkennens, aufzählt und ihren verschiedenen, sittlichen und philosophischen Werth bestimmt. Die höchste Spitze derselben ist eben jene, dem Platon eigenthümliche Form der Philosophie, der Dialektik, die in Verbindung mit ihrem wesentlichen Objecte, der Lehre von den Ideen, seine Philosophie eben so hoch über die mathematische Anschauungsweise der Pythagoreer stellt, als er selbst die Dialektik hier, wie in den Büchern vom Staate, über die Arithmetik und Geometrie, selbst über die reinere und höhere, erhebt. Der fünfte Abschnitt endlich weist bereits auf die Aufgaben hin, deren Lösung Platon später unternahm. Denn um die Herrschaft der Idee des höchsten Gutes über alle Dinge nachzuweisen, mußten die drei hier genannten Hauptmomente derselben, Wahrheit, Schönheit und Maß oder Gesetzmäßigkeit, sowol in der Gestaltung des Staats- und Gesellschaftslebens, als in der Natur nachgewiesen werden, um so jene wundervolle Harmonie des Weltalls, die schon früh unsers Philosophen ahnungsvollem Geiste vorschwebte, klar zu erkennen. Jenes geschieht im Staate, dieses im Timäos.

Der scharfe, gedrängte, oft epigrammatisch zugespitzte, mitunter ins Dunkle übergehende Ausdruck des Dialogs entbehrt, bei aller seiner Strenge und Schmucklosigkeit, die namentlich auch in dem Fehlen jener sonst in Platon's spätern Dialogen so kunstvoll ausgeführten Lehrdichtungen hervortritt, doch keineswegs

jener Kunst, welche die Form dem Inhalte überall auf das Trefflichste anzupassen weiß. Eben weil sich der Dialog meistens in der Sphäre des reinen Begriffs bewegt und, gleich dem zweiten Theil des Parmenides und dem Sophisten, vorzugsweise dialektische Erörterungen der feinsten Art enthält, mußte auch in der Form jeder Schmuck, der den Leser von der Hauptsache abführen konnte, vermieden und die Sprache möglichst scharf und dialektisch gehalten werden, wogegen namentlich im vierten Abschnitte, wo die psychologische Entwickelung vorherrscht, auch der Ausdruck im höchsten Grade klar und durchsichtig wird. Wie nun aber Platon's Kunst fast in jedem Dialoge sich von einer neuen Seite darstellt, so finden wir im Philebos bei näherer Betrachtung eine ganz eigenthümliche Mischung gleichsam zweier verschiedener Tonarten, durch welche derselbe gewissermaßen die Mitte zwischen dem Sophisten und Timäos hält; denn wie er von jenem die dialektische Schärfe hat, so theilt er mit diesem den feierlich erhabenen, oft prophetisch geheimnißvollen Ton, den wir als eine Nachwirkung des Verkehrs mit den Pythagoreern ansehen können. Ja, auch von unsers Platon viel gepriesener poetischer Kunst finden wir auch in diesem Gespräche Spuren genug; denn obgleich sie sich hier nicht in Dichtungen, Sittenschilderungen, Erzählungen und weit ausgesponnenen Gleichnißreden ergeht, so bricht doch mitten durch die Trockenheit der Erörterungen ein gleichsam verborgenes und wie absichtlich zurückgehaltenes poetisches Feuer an verschiedenen Stellen erwärmend und belebend durch und offenbart sich in der Form, bald in großartigen und treffenden Vergleichungen [50]), bald in bildlichen oder sprüchwörtlichen oder selbst geformten Ausdrücken, die über das Wesen der Sache, wie mit Einem Schlage, das hellste Licht verbreiten [51]), bald in den Personificationen abstracter Begriffe [52]), bald auch in Wortspielen und Paronomasieen [53]), im Inhalte aber in der ernst wehmüthigen Stimmung, die über dem Ganzen schwebt und namentlich dort, wo von dem Tragischen und Komischen die Rede ist, entschiedener hervortritt. [54]) Doch zeigt sich in den häufigen vielgliedrigen, vielumfassenden, in kaum übersehbaren Schlangenwindungen sich fortbewegenden, nicht selten sich ganz verlaufenden oder in eine andere Satzform übergehen-

den Perioden dasselbe mühsame Ringen des Gedankens mit der Form, das wir früher, besonders im Sophisten, wahrnahmen und in dem sonst viel klarer geschriebenen Timäos, so wie in einigen streng philosophischen Abschnitten des Staates, wiederfinden werden. Wir nehmen von der Lesung des Dialogs den Totaleindruck mit weg, daß wir nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form weniger eine jener Vieles anregenden, aber selten abschließenden Unterredungen des Sokrates mit ältern oder jüngern Freunden, sondern einen gründlich belehrenden, nur formal dialogischen Vortrag Platon's, in einem engern Kreise junger Zuhörer, im Haine des Akadémos gehört zu haben glauben.

Es bleibt uns nun noch übrig, die stufenweise Entwickelung des Grundgedankens unsers Dialogs, des höchsten Gutes, in den einzelnen Theilen desselben zu verfolgen und dabei zugleich in gedrängtester Darstellung nachzuweisen, wie in jedem dieser Abschnitte mit der Fortbildung früherer Lehrsysteme die Grundzüge zu einer ganz neuen Gestaltung der Philosophie verbunden sind.

Der Gegensatz zwischen den Anhängern der Lust und Vernunft, mit welchem das Gespräch beginnt, ist so alt wie die Menschheit und wird, wenn auch in anderer Form, sich behaupten, so lange die menschliche Natur dieselbe bleibt. Aber in den entgegengesetzten, im Eingange dieser Einleitung dargestellten Principien der Schulen des Antisthenes und Aristippos, deren Kampf sich später als Kampf des Stoicismus mit dem Epikurismus in etwas veränderter Weise wiederholte und sich bis zum Untergange der alten Welt erhielt, trat jener Gegensatz viel greller nnd schärfer hervor, als zu irgend einer andern Zeit. Denn während die neuern Vertheidiger der Lust- und Genußtheorie, wie sie namentlich unter den französischen und englischen Philosophen nicht selten sind, ihr egoistisch-eudämonisches Princip theils einigermaßen zu vergeistigen suchen, indem sie den Freuden der Seele, sei es nun des empfindenden Herzens oder des erkennenden Verstandes, unbedingt den Vorzug vor den blos sinnlichen Genüssen einräumen, theils durch Umkleidung desselben mit den, einer ganz andern Sphäre angehörigen Formeln von Humanität oder allgemeiner Glückselig-

keit mit ihm in Widerspruch gerathen und so wider Wissen und Willen seine Verkehrtheit bezeugen, erklärte Aristippos mit der naivsten Unbefangenheit die Hingabe an den einzelnen Moment der Lust für das höchste Gut oder das begehrenswertheste Ziel des Lebens, ohne zwischen sinnlichen und geistigen Genüssen zu unterscheiden, ja, ohne überhaupt nur eine Verschiedenheit zwischen den einzelnen Lüsten zuzugeben. Das Leben hatte ihm nicht, wie später dem Epikuros, die Aufgabe, sich zu einem wohlgeordneten, in sich zusammenhängenden, glücklichen Ganzen oder zu einem System der Glückseligkeit zu gestalten, sondern in jedem einzelnen, reinen Genuß erkannte er gleichsam die Blüte und Spitze des Lebens. Philebos aber, der Vertreter dieser Richtung, überbietet sein Vorbild noch durch die gedankenlose Art, mit der er, ohne vorher den Begriff des Guten einer nähern Prüfung zu unterwerfen, ihn sofort auf die Lust überträgt, sodann an das menschliche Leben den Maßstab der thierischen Lust legt und die Erkenntniß nicht einmal, wie doch Aristippos that, als ein Mittel zur Erhöhung oder Verfeinerung der Genüsse gelten läßt. Gleich diesem gebraucht er aber die Wörter Freude, Lust, Genuß ohne allen Unterschied, während schon der scharfsinnige Prodikos Freude und Genuß bestimmt unterschied und jene (εὐφραίνεσθαι) der Seele, diese (ἡδονή) dem Körper zutheilte. [55]) Unter den strengen Männern, die so verkehrten und verderblichen Ansichten gegenüber die Rechte der Vernunft, als des Herrschenden in der menschlichen Natur, vertheidigen und mit allzu starrer Einseitigkeit sie allein für ein Gut erklären, ohne die theilweise Wahrheit, die in dem Grundsatze ihrer Gegner lag, anzuerkennen, sind wol nicht blos die Kyniker, sondern auch die Megariker und ganz besonders jene reinen Sokratiker zu verstehen, die, wie Äschines, Simon und wahrscheinlich auch Phädon, es für einen Frevel hielten, auch nur im Geringsten von dem Wortlaute der Lehre des Meisters abzuweichen und deshalb namentlich mit aller Strenge an dem Satze festhielten, daß die Tugend von der Erkenntniß nicht verschieden sei. Ganz im Sinne der Letztern wird der vernünftigen Erkenntniß, wie gleich im Anfange, so durchweg im Dialog die richtige Vorstellung, als derselben Sphäre angehörig, zur Seite gesetzt, während doch

Platon schon im Theätetos den Unterschied derselben vom Wissen dargethan und gezeigt hatte, daß sie nicht genüge, um eine sichere Erkenntniß zu begründen; denn bei Sokrates war dieser Unterschied zwischen der richtigen, auf Reflexion, Induction Definition beruhenden Vorstellung und der auf Vernunftideen gegründeten Erkenntniß noch nicht klar herausgetreten. Aber abgesehen davon, daß Platon in dieser Beziehung sich absichtlich zu dem rein sokratischen Standpunkte herabstimmt, weil auf diesem eben alles Denken, das sich, wenn auch noch unvollkommen, über die sinnliche Wahrnehmung zu allgemeinern Begriffen erhob, schon ein entschiedener Gegensatz gegen die Sinnlichkeit war, so bleibt er doch auch insofern sich selbst treu, als er, wie vielfach auch sonst, am bestimmtesten im Menon, der richtigen Meinung einen nicht ganz geringen, wenn gleich nur relativen Werth beilegt, und wenn er auch später strenger über diesen Punkt denken mochte, so konnte er doch immer noch, wie es hier geschieht, die richtige Meinung wenigstens als die unterste Stufe des vernünftigen Denkens gelten lassen. Auffallend ist dabei allerdings, daß er hier der Reflexion oder der Verstandesthätigkeit, der er im Staate eine mittlere Stellung zwischen der Vorstellung oder Meinung und der höhern Erkenntniß einräumt und ihr die Mathematik als eigenthümliches Gebiet anweist [56]), hier gar nicht gedenkt, obgleich er sie bereits im Theätetos und Sophisten, allerdings in allgemeinerer Fassung, als Thätigkeit des Denkens überhaupt und namentlich als Bildung von Urtheilen, so entschieden hervorgehoben und als Grundbedingung alles Wissens bezeichnet hatte. [57]) Indem er nun von vornherein die Aufsuchung eines dritten, Lust und Erkenntniß in sich fassenden und deshalb über beiden stehenden Princips als die nächste Aufgabe der gemeinschaftlichen Untersuchung bezeichnet, läßt er seinen Sokrates sofort mit dialektischer Schärfe einer Hauptquelle des Irrthums der Kyrenaiker nachspüren. Er findet diese in der, bereits im Kratylos und Theätetos zur Genüge nachgewiesenen unlogischen Haltungslosigkeit der Lehre des Protagoras oder der spätern Herakleiteer, welcher auch Aristippos huldigte. [58]) Dieser Mangel an richtig aufgefaßten logischen Grundbegriffen offenbarte sich nach zwei verschiedenen, ja entgegengesetzten Seiten hin; zuerst darin,

daß, wie Protagoras die Möglichkeit zuließ, demselben Subjecte zu gleicher Zeit zwei ganz entgegengesetzte Prädicate beizulegen, weil alles Wissen Wahrnehmung und jede Wahrnehmung subjectiv und für die Einzelnen verschieden sei, so auch Aristippos und nach ihm unser Protarchos kein Bedenken trugen, das Gute und Angenehme als gleichbedeutend anzusehen und daher die Lust ohne weiters das Gute zu nennen, ohne vorher zu untersuchen, ob nicht zwischen beiden Begriffen ein wesentlicher Unterschied oder wol gar Gegensatz bestehe; sodann darin, daß, ebenfalls nach dem Vorgange des Protagoras, der, weil er überhaupt keine festen und allgemeinen Begriffe annahm, auch von einer Eintheilung der Begriffe in Arten nichts wissen wollte, — worin merkwürdig genug von ihrem ganz entgegengesetzten Standpunkte aus sich die Megariker und Antisthenes mit ihm begegneten [59]) — Aristippos keine Verschiedenheit der einzelnen Arten der Lust annahm und somit weder gute und schlechte, oder reine und unreine, noch wahre und falsche Lüste unterschied. Beiden Ansichten, die sowol der Logik als der Ethik den Boden unter den Füßen wegnahmen, setzte Platon seine, auf sokratische Grundlagen gebaute Dialektik entgegen, die durch den Satz des Widerspruchs die Bildung allgemeiner Begriffe möglich machte, dann aber dieselben wieder in ihre Arten auflöste und durch diese Doppelfunction des Verknüpfens und Scheidens erst ein consequentes und zu bleibenden Resultaten führendes Denken möglich machte. Dies ist jene Vielheit in der Einheit, die schon im Eingange des Dialogs als ein keinem Zweifel mehr unterworfener Grundsatz nicht blos gegen Protagoras und Aristippos, sondern auch gegen die Megariker und Antisthenes aufgestellt wird. Denn nur durch die Annahme verschiedener Arten und Stufen der Lust, wie der Erkenntniß, konnte man zu einer richtigen, sittlichen Würdigung beider und zu einem höhern Princip gelangen. Wenn nun aber Sokrates den entgegengesetzten Lüsten nicht auch entgegengesetzte, sondern nur verschiedene Erkenntnisse zur Seite stellt, so liegt der Grund davon offenbar darin, daß es Lustempfindungen des Körpers wie der Seele gibt, während die Erkenntniß allein der Seele angehört, sodaß in derselben der dort hervortretende Dualismus nicht stattfindet. So deutet

schon der Eingang sowol das Ziel, als den Gang der folgenden Erörterungen an.

Indem nun der zweite Abschnitt, um der Untersuchung festen Grund und Boden zu schaffen, tiefer auf die vorher nur angedeutete Frage nach dem Verhältniß der Einheit zur Vielheit oder zu der unbegrenzten Mannichfaltigkeit eingeht, wiederholt er einerseits in gedrängtester Übersicht die wesentlichsten der im Parmenides und Sophisten gewonnenen Ergebnisse der platonischen Dialektik, eröffnet aber andererseits dem Leser einige ganz neue Gesichtspunkte, aus denen die dort entwickelten Grundlagen der Ideenlehre nicht unerheblich modificirt werden. Hierbei tritt der Einfluß der pythagoreischen Philosophie, aber auch die Umbildung derselben durch die platonischen Ideen, bereits auf das Bedeutendste hervor. Platon beginnt diese Untersuchungen mit einem flüchtigen Rückblick auf die hauptsächlichsten der im ersten Theile des Parmenides aufgestellten Bedenken gegen die Annahme von Ideen oder gegen die Zusammenfassung einer Vielheit von Arten unter die Einheit allgemeiner Begriffe. Zwar erscheinen ihm jene schon dort erwähnten dialektischen Scherze, mit welchen die Eristiker oder eleatisirenden Megariker, und nach ihnen wol auch Sophisten wie Euthydémos, die Annahme einer Vielheit neben oder in der Einheit lächerlich zu machen suchten, — wie wenn sie witzelnd sagten, Einer sei Viele, weil jeder Einzelne, im Vergleich mit Verschiedenen, verschiedene Eigenschaften oder auch weil er viele Glieder habe, um damit darzuthun, daß die Vielheit widersinnig und ein bloßer Schein sei, da der Eine ja doch immer Einer bleibe, [60]) — hier als bloße Kindereien und Lächerlichkeiten, die er kaum eines verächtlichen Seitenblicks würdigt und sie dem Protarchos alles Ernstes verweist. Wohl aber nimmt er drei dort ebenfalls aufgeworfene, aber nur indirect im zweiten Theile beantwortete Fragen wieder auf; erstens, ob es wirklich solche höchste Einheiten oder Ideen gebe, sodann, wie es möglich sei, daß jede derselben, unbeschadet ihres ewigen Wesens, doch ihre Eigenthümlichkeit und gleichsam ihre Individualität behaupte [61]), endlich, ob sie, da sie doch in jedem Einzelnen seien, selbst zur Vielheit werden und sich mit Aufgebung ihrer Einheit in der unendlichen Mannichfaltigkeit des

Werdenden zersplittern, also aufhören, Einheiten zu sein, oder ob sie (was indessen sogleich als unmöglich zurückgewiesen wird) mit ungetheiltem Wesen sowol in jedem Einzelnen, als in der ganzen unendlichen Vielheit wohnen, ob also Atomismus oder Pantheismus (eigentlich, wenn dieser Ausdruck erlaubt wäre, Panidealismus) das Gesetz der Welt sei. Aber diese Fragen werden hier klarer und allseitiger beantwortet, als dort, weil Platon's Dialektik sich seitdem viel mehr ausgebildet hatte. Schon daß hier die Ideen Einheiten oder Monaden (μονάδες, ἑνάδες) genannt werden, deutet nicht nur auf pythagoreischen Einfluß, sondern auch auf eine durchgebildetere Ansicht von ihrem Wesen hin, da das Zusammensein der Einheit und Vielheit, das die Eleaten bezweifelten, nirgends klarer hervortritt, als in den höchsten und allgemeinsten, eine Menge von Unterarten in sich fassenden Begriffen. Von diesem Standpunkte aus bekämpft nun Platon zunächst noch einmal im Vorübergehen jene eleatisirenden Gegner seiner Ideenlehre, gegen welche er seinen Sophisten gerichtet hatte, jene Denker, welche die Einheit nicht mit der Vielheit, die Idee nicht mit der Erscheinung zu vermitteln wußten, sondern dem Einen sofort das Unendliche oder Unbegrenzte entgegensetzten, um dadurch jenem, da dieses nicht gedacht werden könne und im Grunde das Nichtsein sei, die Alleinherrschaft zu sichern.[62]) Aber er tritt zugleich noch gegen eine ganz andere Klasse von Gegnern auf, gegen begeisterte Jünglinge, die, als hätten sie einen unerhörten Weisheitsschatz gefunden, der neuen Lehre, daß das Eine Vieles und das Viele Eines sei, mit schwärmerischem Eifer huldigten und bald das Viele in das Eine zusammenknetend, bald dieses wieder aufrollend und auseinanderlegend, Jung und Alt, ja selbst Vater und Mutter mit dem unaufhörlichen Ableiern ihrer neugelernten Weisheit ermüdeten. Daß unter diesen Jünglingen nicht, wie unter jenen Eristikern, die dem Einen ohne Zwischenglieder sofort das Unendliche gegenüberstellen, Schüler des Eukleides oder Antisthenes verstanden werden können, dürfte wol kaum bezweifelt werden, da Beide im Grunde, gleich den Eleaten, die Vielheit leugneten und daher weder das Eine Vieles, noch das Viele Eines nennen konnten. Vielmehr werden unter diesen Jünglingen, die recht nach Art angehender

Weisheitsjünger für eine ihnen neue Weltanschauung schwärmten, welche wie ein Blitz ihnen eine der dunkelsten Stellen der Philosophie zu erleuchten schien, sich aber dabei gern die saure Arbeit ihres Zergliederns ersparten, die jüngern Schüler unsers Platon selbst zu verstehen sein, die er hier, mit einem allerdings erheblichen, aber bei ihm doch nicht ungewöhnlichen Anachronismus, schon in die Zeit des Sokrates versetzt. Denn seitdem sie aus dem Munde ihres Lehrers vernommen hatten, Eins sei Vieles, was von den Eleaten so standhaft bestritten war, und wiederum, das Viele sei Eins, was sowol die Herakleiteer als Demokritos nicht anerkennen mochten, glaubten sie wol durch fortwährendes Umsichwerfen mit dieser Formel, die allem Streite der frühern Systeme ein Ende zu machen und ein so schwieriges Problem befriedigend zu lösen schien, schon ganz vollkommene Philosophen geworden zu sein. [63]) Daß sie aber noch Anfänger im Denken seien und im Grunde gar nicht über den Megarikern stehen, zeigt ihnen Platon, indem er, mit jenen sie zusammenfassend, beide durch seinen Sokrates gleichmäßig auffodern läßt, zwischen dem Einen und dem unendlich Vielen das beide verknüpfende Zwischenglied, die Artbegriffe, aufzusuchen und also einerseits das Eine, ehe sie von ihm zum Unendlichen übergehen, in die numerisch bestimmte Vielheit seiner Arten aufzulösen, und dann erst das Unendliche, als den unter die Artbegriffe vertheilten und durch sie geordneten Stoff, ins Auge zu fassen, andererseits von diesem nicht sofort zum Einen überzuspringen, sondern erst alle zwischen beiden liegenden Zwischenstufen, also wieder die ganze Zahl der Artbegriffe, genau kennen zu lernen und richtig zu ordnen, um endlich wieder bei dem Einen oder bei den höchsten Begriffen anzulangen. Wer sollte nicht in der Beschreibung dieses doppelten Denkprocesses sogleich die im Sophisten und Phädros beschriebene, eigenthümliche Dialektik Platon's und ihre Doppelfunction, die Begriffsbildung und Begriffstheilung, oder die Analysis und Synthesis, wiedererkennen? wer sich nicht des Kratylos und Theätetos erinnern, wenn Sokrates für diese die Grammatik, welche die Laute nach ihren Organen und sonstigen Eigenschaften sondert, oder die, die Arten und Intervallen der Töne unterscheidende, berechnende und zu Systemen oder

Harmonien verknüpfende Tonkunst, für jene, die Analysis, die erste Erfindung der Buchstabenschrift, die mit einer Zählung und Unterscheidung der Laute beginne und mit ihrer Zusammenfassung unter die Einheit des Tons und der Buchstabenlehre (der Grammatik im engsten Sinne) endige, als treffendstes Beispiel aufstellt? Im Laufe dieser Erörterungen sind wir nun unvermerkt durch den Begriff der Zahl zu einer ganz neuen Auffassungsweise der Einheit und Vielheit gekommen, die den Eleaten und Megarikern ganz unbekannt geblieben und auch vom Platon noch im Parmenides mehr geahnt, als vollständig durchgeführt war. An die Stelle des schroffen Gegensatzes zwischen Einheit und Vielheit tritt nämlich jetzt der Gegensatz der Einheit und des qualitativ, wie quantitativ Unendlichen oder Unbegrenzten, und zwischen beiden steht vermittelnd die Vielheit, die also hier nicht mehr eine unbestimmte, sondern durch die Zahl bestimmte, mithin der Einheit, von welcher sie, wie jede Zahl, beherrscht und umfaßt wird, nicht mehr widersprechende ist. Noch im Parmenides zog Platon zwischen dem Vielen und dem unbestimmten Andern, das er bald ἄλλα, bald ἕτερα nannte, keine feste Grenze, sondern deutete nur an, daß das Andere, insofern es auf eine bestimmte Zahl zurückgeführt sei, in und an dem Einen sei, und dieses dagegen das Andere nicht nur außer sich, sondern auch in und an sich habe. Diese Dreiheit von Einheit, gezählter Vielheit und Unendlichkeit ist nur ein abstracterer, mehr arithmetischer Ausdruck für die ethisch-physische Dreitheilung alles Seins in Unbegrenztes, Begrenzendes und Gemischtes; denn dem Begrenzenden entspricht die Einheit, dem Gemischten die bestimmte Vielheit oder die einzelne Zahl, da diese ebenfalls Beides, die Einheit und das Unbegrenzte oder Unbestimmte, in sich faßt. Zugleich aber ist durch die Annahme eines Mittelgliedes zwischen der Einheit und dem Begrenzenden für alle Zeiten eine festere Grundlage der Logik und der Philosophie überhaupt gewonnen; denn die Einheit ist hier zunächst nichts Anderes als der Gattungsbegriff, die Vielheit die ganze Anzahl der diesem untergeordneten Artbegriffe, das Unbegrenzte die unendliche Mannichfaltigkeit der Individuen, die aber durch Zurückführung jedes Einzelnen auf seinen Artbegriff für das Denken

aufgehoben und fest begrenzt wird, sodaß sie, gerade wie im Sophisten das Nichtsein, keine Realität hat, sondern als ein abstracter Begriff erscheint. Dies ist jene Eintheilung des ganzen Gedankenstoffes nach den drei Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, ohne die es weder synthetische Urtheile noch Syllogismen geben kann, wie Aristoteles in seinen logischen Schriften praktisch darthat. Es ist bekannt, wie bedeutsam die Unterscheidung und Verknüpfung dieser drei Momente in der Hegel'schen Philosophie hervortritt und wie auch in ihr das Besondere vermittelnd zwischen dem Allgemeimen und Einzelnen steht. Aber nicht blos das Viele, auch das Unendliche faßt Platon hier viel schärfer und genauer auf, als alle seine Vorgänger. Es ist ihm nicht blos Unbestimmtheit der Qualität, wie dem Anaximandros [64]), oder der Quantität, wie dem Anaxagoras [65]), noch weniger blos ein räumlich und zeitlich Unbegrenztes oder Anfangs- und Endloses, wie dem Melissos [66]), auch nicht allein, wie dem Philolaos, das Unzählbare und Unberechenbare oder das arithmetisch Irrationale [67]); es ist ihm, ähnlich wie dem Parmenides, dem sein Eines das schlechthin Begrenzte, Vielheit aber und Bewegung das Unbegrenzte war, weil er sie nicht denken konnte [68]), das Undenkbare, Unerkennbare, Unaussprechliche, das sich nicht mehr unter Gattungs- und Artbegriffe bringen läßt; mit Einem Wort, es ist ihm, als logischer Begriff, die unbestimmbare und unbegrenzte Mannichfaltigkeit der einzelnen Erscheinungen oder der Individuen, insofern diese in ihrem Wesen etwas haben, was den Gattungs- und Artbegriffen nicht vollkommen entspricht und weder vollständig begriffen noch in Worten ausgedrückt werden kann. [69]) Von der Vielheit ist es also bestimmt unterschieden, da diese schon etwas Zählbares, also Begreifliches ist [70]); aber wir werden im dritten Abschnitte und noch mehr in den folgenden Dialogen sehen, wie es bei Platon alle jene einseitigen Bestimmungen der frühern Philosophen zusammenfaßt und sich zu dem Gedanken des schlechthin Form- und Wesenlosen, also Dessen, was die Neuplatoniker die Materie oder die letzte Grenze alles Seins nannten, erweitert.

Der Fortgang der Untersuchungen zeigt, daß diese logischen Erörterungen nicht, wie es auf den ersten Anblick erscheint,

einen blos formalen Werth haben, sondern die wesentlichen Momente des höchsten aller Begriffe, des Guten selbst, enthalten; für jetzt aber wird aus denselben zunächst nur die vom Protarchos, wie von den Hedonikern, aber auch von den Megarikern und Antisthenes bestrittene Folgerung gezogen, daß es verschiedene Arten von Lustgefühlen und Erkenntnissen gebe, sodaß mit der bloßen Aufstellung der Begriffe Lust oder Vernunfterkenntniß eigentlich noch gar nichts gesagt sei, sondern erst die Bestimmung und Gliederung der einzelnen Arten beider es möglich mache, sich von ihnen einen vollständigen Begriff zu bilden nnd danach ihren sittlichen Werth zu bestimmen. Um aber für diese Specificirung der Lustgefühle und Erkenntnisse, die der vierte Abschnitt bringt, von vorn herein einen festen, psychologischen Grund zu haben, wird schon hier nachgewiesen, daß beide in der menschlichen Natur stets mit einander verbunden seien und daß man daher weder Lust noch Erkenntniß einseitig als des Menschen höchstes Gut aufstellen dürfe, daß aber doch die Erkenntniß, als Thätigkeit der Vernunft, des Herrschenden in der menschlichen Natur, der Idee des höchsten Gutes näher stehe, als die Lust. Daß Platon mit der Foderung eines Dritten, das weder Lust noch Erkenntniß sei, sondern beide in sich fasse, ein ganz neues Princip aufstelle, deutet er selbst wiederholt an, indem er den Sokrates sagen läßt, ein Gott habe ihm, sei es im Wachen oder im Schlafe, diese Einsicht gegeben. Indem nun das höchste Gut, ganz in Übereinstimmung mit dem Antisthenes und Aristippos [71]), als das Vollkommene, sich selbst Genügende, alle Bedingungen eines guten und glücklichen Lebens Umfassende, also als der höchste und wesentliche Zweck aller Bestrebungen, bezeichnet wird, ergibt sich sofort, daß weder Lust noch Erkenntniß, vereinzelt gedacht, dieser Idee des absoluten Zweckes entsprechen, weil beide nicht ohne einander sein können, daß mithin weder das höchste Gut des Antisthenes noch das des Aristippos wirklich das Vollkommene, Selbstgenügende, blos seiner selbst wegen Begehrenswerthe sei. Um aber das Mangelhafte der Theorieen des Aristippos, wie des Antisthenes bis auf ihre ersten Wurzeln zurückzuführen, zeigt Platon zuerst, daß Lust ohne Erkenntniß gar nicht einmal möglich sei, wenn man nicht das dumpfe, bewußtlose Leben einer Auster als ein

des Menschen würdiges Dasein ansehen wolle. Er nimmt hierbei ganz denselben Gang, wie im Theätetos; denn gerade, wie er dort zeigte, daß schon in der einfachsten, sinnlichen Wahrnehmung ein Anfang von Begriffs- und Urtheilsbildung, also von höherer Erkenntniß liege uud daß die Seele sich derselben sowol als einer vergangenen erinnere, als ihr zukünftiges Eintreten im Voraus berechnen könne, daß also schon die Anfänge und ersten Elemente des Denkens jene Beziehung der Gegenwart auf die Vergangenheit und Zukunft in sich enthalten, ohne die überhaupt keine Erkenntniß möglich sei, so weist er hier nach, daß, wie mit jedem Gefühl, so mit den Lustgefühlen zunächst ein Bewußtsein, also ein Wissen um dieselben verbunden sei, weil sie sonst für den Menschen gar nicht vorhanden sein würden, daß ferner sowol eine Erinnerung an vergangene, gleichartige Freuden, als auch ein Verlangen nach der Wiederkehr derselben in der Zukunft und ein unwillkürliches, mit Berechnung verbundenes und auf Vergleichung des gegenwärtigen Genusses mit dem vergangenen beruhendes Bestreben, sie sich zu verschaffen, sich unmittelbar an das gegenwärtige Lustgefühl anknüpfe, sodaß es unsinnig sei, von einer erkenntnißlosen Lust zu reden. Auf der andern Seite aber wird anerkannt, daß niemand sich ein völlig empfindungsloses, weder von angenehmen noch schmerzlichen Gefühlen irgendwie berührtes Leben erwählen werde, auch wenn ein solches Leben den Besitz der höchsten und reinsten Erkenntniß gewähre. Wir können hier bereits sowol aus Dem, was Platon über die Lust sagt, als aus den Erörterungen im vierten Theile, seine Andeutungen über diesen Punkt dahin ergänzen, daß wir mit ihm anerkennen, auch die Erkenntniß, und wäre es die höchste und vollkommenste, die der Mensch erreichen könne, sei stets mit einem Gefühle der Lust verbunden und nur höhern Wesen möge es gegeben sein, auch ohne die Beimischung dieses Gefühls die Wahrheit zu erkennen, wie es auch einmal in unserm Dialog heißt, daß nur die Götter keine Lust empfinden. Vergleichen wir diese milde und auf die genaueste Kenntniß der menschlichen Natur gegründete Lebensansicht mit der Strenge, mit der er noch im Theätetos nur ein der Betrachtung und Erkenntniß gewidmetes Leben als ein des Menschen würdiges ansah, so

finden wir auch in diesem Zuge, wie so oft im Phädros, Gastmahl und Phädon, die Spuren eines durch erhebende und niederschlagende Erfahrungen, so wie durch tieferes Eindringen in das Wesen der menschlichen Natur zu einer milden und gemäßigten Betrachtung aller menschlichen Dinge gestimmten Geistes. Jene dritte, aus Lust und Erkenntniß gemischte Lebensweise, die beide maßvoll zu schöner beseligender Harmonie verknüpft, ist ein ganz neuer Gedanke Platon's, von welchem auch Aristoteles ausging, wenn er die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) als Princip seiner Ethik aufstellte; denn diese war ihm nicht etwa, wie später dem Epikuros, eine wohl geordnete Reihe von Lustgefühlen, sondern eben jenes Gleichmaß eines harmonisch in sich befriedigten Menschenlebens, das aus der Erkenntniß selbst und aus den zur Erkenntniß führenden, sinnlichen Wahrnehmungen seine höchste und reinste Lust schöpft, eben deshalb aber auch weit entfernt ist, diese mit jener unnatürlichen Strenge der Kyniker zu verwerfen. Daß aber die Vernunft in jener Mischung doch immer das Herrschende bleiben müsse, weil sie der Idee des höchsten Gutes verwandter sei, als die Lust, wird ebenfalls schon hier, mit andeutender Hinweisung auf die Verwandtschaft der menschlichen Vernunft mit der höchsten, göttlichen, geltend gemacht. Durch diese Bestimmungen hat Platon für alle Zeiten der philosophischen Ethik sowol ihr Ziel abgesteckt, als den Weg zu diesem Ziele vorgezeichnet; er hat gezeigt, daß weder die Subjectivität des unbestimmbaren und unberechenbaren Gefühls, noch auch das Wissen als solches, oder überhaupt die bloße Vernunft, für Menschen das höchste Princip der Sittlichkeit sei, sondern daß dieses nur in jener, allein der menschlichen Natur entsprechenden Harmonie des Lebens bestehen könne, in welcher das Gefühl durch die Einwirkung der Vernunft geläutert und vergeistigt, diese aber durch jenes erwärmt, belebt und zum kräftigen Handeln fortgerissen werde. Diese Ausgleichung des Gefühls mit dem denkenden Erkennen der Wahrheit, der Lust mit der Vernunft, der seligen Befriedigung der Seele in sich mit ihrem Leben in den höchsten Ideen, ist das Wesen der Tugend, wie sie Platon sich dachte, und man muß sagen, daß die meisten Moralprincipe neuerer Philosophen weit hinter der schönen Idee des griechischen Weisen zurückbleiben, eben weil sie bald

die Subjecticität eines unklaren, unbestimmten Gefühls, bald irgend einen allgemeinen Verstandessatz, der aber das Gefühl nicht befriedigt und dem Willen keinen Antrieb gibt, an die Spitze ihrer Ethik stellen.

Der Höhepunkt des Dialogs ist, wie gesagt, der dritte Theil. Denn hier wird Das, was bisher über das Verhältniß der Erkenntniß zur Lust mehr versichert, als bewiesen war, auf seine letzten Gründe zurückgeführt und der Begriff des Guten in seine Elemente aufgelöst, zugleich aber auch ein Blick in jene höchste, der dialektischen Betrachtung unzugängliche Sphäre gewagt, wo die Gottheit selbst oder die höchste Vernunft, des höchsten Gutes Sitz und alles Guten ewige Quelle, thront. Diese Erörterungen beginnen damit, daß die beiden, im zweiten Abschnitte unvermittelt neben einander hergehenden Dreitheilungen, die der Logik und Ethik zu Grunde liegen, hier mit einander vermittelt und als einander wesentlich gleich erkannt, dann aber auch auf ein höheres Princip zurückgeführt werden, sodaß, wie in allem realen und concreten Sein, so auch in dem Guten eine durch ein höheres Viertes zur Einheit verknüpfte Dreiheit von Momenten hervortritt. Denn über dem Unbegrenzten, dem Begrenzenden und dem aus beiden Gemischten, oder, wie man auch sagen kann, dem Stoffe, der Form und dem aus beiden bestehenden, wirklichen Dasein, erhebt sich die schöpferische, von der göttlichen Vernunft ausgehende Kraft, die die Ursache jener Mischung, also überhaupt aller einzelnen Gegenstände ist. Das Urelement alles einzelnen Seins, mit dem daher auch die Betrachtung beginnt, ist das Unbegrenzte, worunter aber hier nicht mehr blos die unendliche Mannichfaltigkeit des Einzelnen, sondern das ganze, nie sich selbst gleiche, in einem ewigen Wechsel begriffene, zwischen Gegensätzen auf- und abwogende, daher völlig unberechenbare Wesen der Erscheinungswelt, im Gegensatze der Ideen, verstanden wird. Unter diesen allgemeinen Begriff wird nun Alles, was ein Mehr oder Weniger, ein Größer oder Kleiner, ein Schwächer oder Stärker, also überhaupt eine Grad- und Größenverschiedenheit zuläßt und zwischen diesen verschiedenen Graden hin und her schwankt, ohne je zur Ruhe oder zu einem festen Ziele zu gelangen, zusammengefaßt. Es liegt am Tage, daß Platon hierbei nicht an die sogenannten rela-

tive Begriffe gedacht haben kann, die, wie Größe und Kleinheit, Schwere und Leichtigkeit, Stärke und Schwäche, keinen bestimmten und absoluten Werth haben, sondern nur eine vergleichende Beziehung auf Anderes ausdrücken und daher, je nach dem Ergebniß dieser Vergleichung, leicht in ihr Gegentheil übergehen. Denn theils findet Platon auch in diesen Begriffen, insofern sie, als von den einzelnen Dingen abstrahirt, ein Moment der Allgemeinheit in sich haben, noch etwas Festes und Begrenztes, ja, er nennt sie Ideen und würde sie also gewiß nicht dem Unbegrenzten, sondern dem Begrenzenden zugetheilt haben; theils hätte er, wenn er in ihnen das schlechthin Unbestimmte gesehen hätte, auch die Zahlen nicht zu dem Begrenzenden rechnen dürfen, da die Zahl ebenfalls an der Relativität des allgemeinen Begriffs der Größe Theil hat, insofern jede einzelne Zahl bald groß bald klein erscheint, je nachdem sie mit einer kleinern oder größern verglichen wird. Vielmehr ist das Unbegrenzte das schlechthin unbestimmte und unbestimmbare Wesen der einzelnen Erscheinungen, wie sie der sinnlichen Wahrnehmung entgegentreten. In ihnen fand Platon jenes ewige Schwanken zwischen Gegensätzen, jenes nie sich selbst gleiche, maß- und ruhelose Wesen, jenes unaufhörliche Werden und Vergehen, jene Flucht vor aller festen Gestaltung, die er hier mit fast poetischer Klarheit beschreibt. An die Stelle der unbestimmten Vielheit der ältern Pythagoreer und des ebenfalls noch ziemlich unklaren Begriffs des Unbegrenzten, wie noch Philolaos ihn auffaßte, ist hier der eigenthümlich platonische Begriff des Ungleichen oder des bald Großen bald Kleinen, also zwischen Gegensätzen Wechselnden, getreten. [72]) Wir finden in dieser Anschauung die Anfänge einer Vorstellung, die im Timäos weiter ausgeführt wird [73]), nämlich von einem absolut einheits- und formlosen, aber für jede Form empfänglichen, stets bewegten und im Werden begriffenen, in sich unbestimmten, aber jeder Bestimmung fähigen, durch die ganze Natur als elementares Substrat aller einzelnen Bildungen verbreiteten Wesen, dessen Begriff, da er sich selbst widersprechend und ohne Realität sei, dort ein Bastardbegriff genannt wird, mit Einem Wort, von der unbestimmten Materie, mit welcher die Neuplatoniker sich viel zu schaffen machten, während Pla-

ton sich dieses Wortes noch nicht bedient. Sie ist aber auch der Keim der aristotelischen unbestimmten Möglichkeit, die, der Wirklichkeit entgegengesetzt, den Gegensatz der Materie und Form auf einer höhern Stufe wiederholt. Es ist gewiß ein genialer Gedanke unsers Platon, daß er das Grenzenlose der Pythagoreer in dem ewigen Flusse des Herakleitos wiederfindet und seinen Begriff als den der immer bewegten, sich verändernden und in stets neuen Formen spielenden Erscheinung bezeichnet. — Dagegen leidet die Bestimmung der Grenze oder des Begrenzenden bei Platon noch an einer ähnlichen Unbestimmtheit, wie bei dem Philolaos. Denn während dieser die Zahlen als das Begrenzende annimmt, doch aber in ihnen ebenfalls schon eine Verbindung der Einheit und Vielheit, also ein Gemischtes oder Begrenztes anerkennen muß, wodurch sogleich in den Begriff der Grenze eine schwankende Halbheit kommt, nennt Platon die Grenze bald Grenzartiges (περατοειδές), bald geradezu Begrenztes, bald auch Maß und Ziel, ohne diese doch nicht gleichbedeutenden Begriffe genauer zu unterscheiden. Da nun aber alles Begrenzte, mit dem er die Grenze, die doch nur als ein untheilbarer Punkt, nicht als ein aus verschiedenen Theilen Bestehendes, aufgefaßt werden kann, verwechselt, selbst schon, gleich der Zahl, Begrenzendes und Unbegrenztes in sich faßt, so ist es nicht zu verwundern, daß Platon ihm Einheit und Vielheit zugleich zuschreibt [74]), wogegen er in dem strenger fest gehaltenen Begriff der Grenze das Princip der Einheit, im Gegensatze zu der unbestimmten Vielheit, würde gefunden und die Zahl, wie jede bestimmte Vielheit, schon als ein Product des Bestimmenden und Unbestimmten angesehen haben. Gewiß aber dachte sich weder Philolaos, wie Stallbaum annimmt, noch auch Platon das Begrenzende oder Begrenzte als eine schaffende Kraft, die zwar Alles mit Formen erfülle, selbst aber nicht bloße Form, sondern lebendige Wirklichkeit und Wirksamkeit sei; denn der Zahlbegriff, in welchem Philolaos sein Begrenzendes fand, schloß von selbst die Annahme einer wirkenden Kraft aus, insofern ihm dieselbe nicht etwa anderswoher, nämlich aus der höchsten Einheit, kam; Platon aber faßt sein Begrenztes ganz entschieden als bloße Form, als eine Abstraction, die eben so wenig ohne das Unbegrenzte in der Wirklichkeit

vorkommt oder überhaupt gedacht werden kann, als diese ohne jenes. Doch hat er, ungeachtet jenes Schwankens, den Begriff des Begrenzten nicht weniger, als den des Unbegrenzten, zuerst einer genauern Prüfung unterworfen und ihn nicht, wie die Naturphilosophen und die Atomisten, auf das Endliche oder zeitlich und räumlich Begrenzte, auch nicht, wie die Pythagoreer, auf den Zahlbegriff beschränkt, sondern es, auch hier auf Parmenides zurückgehend, als das Denkbare, oder bestimmter, als die Sphäre der Begriffe, namentlich der Artbegriffe, bestimmt. Es umfaßt also verschiedene Seiten; es ist, dem Unbestimmten gegenüber, insofern man dieses als Materie auffaßt, die reine Form, die Quantität, die, wie Platon sich ausdrückt, in ihrem Vordringen stets ausruht und stillsteht [75]), also auch die Zahl; aber es ist zugleich das unbewegte Seiende der Eleaten, im Gegensatze zu der ewigen Bewegung und dem Werden des Herakleitos, es ist die Einheit, der unbestimmten Vielheit gegenüber, es ist, im Vergleich zu der unendlichen Verschiedenheit des Einzelnen, die feste Einheit des Artbegriffs, der selbst wieder zur Idee wird, insofern er Antheil an den idealen Gattungsbegriffen hat; es ist also Idee im Gegensatze zur Erscheinung. So weiß auch hier Platon die Lehren der Eleaten und der Pythagoreer aus seinem höhern, geistigern Princip mit der des Herakleitos zu verknüpfen. — Hiernach kann das dritte Moment, das aus beiden Gemischte, nichts Anderes sein, als das aus einem Werden hervorgegangene Sein oder, mit Platon's Ausdruck, ein Werden, das zum Sein führt.

Nicht blos für den nächsten Zweck des Philebos, sondern für die ganze platonische Philosophie, ist es von großer Wichtigkeit, daß er das Gemischte besser nennt, als das Begrenzende und das Unbegrenzte, weil eben in ihm beide, in ihrer Vereinzelung abstracte Begriffe sich zu lebendiger Wirklichkeit vereinigen, gerade wie auch die verwandten Begriffe der Materie und Form, die Quantität und Qualität in jedem wirklichen Gegenstande miteinander verbunden sind und nur in dieser ihrer Wechselbeziehung und Wechselwirkung, die Platon sinnig mit einer Zeugung vergleicht, ihr Wesen haben. Aber das Sein, das aus der Mischung jener beiden Elemente hervorgeht, ist ihm doch immer nur das erscheinende, nicht das reine und

und höchste Sein; es ist das Ergebniß jenes, im Parmenides und Sophisten beschriebenen, auf einen Zeitmoment beschränkten Werdens, durch welches bald das Eine Vieles, bald das Viele Eins wird. Mit diesem Werden, dessen Ergebniß nicht, wie bei Herakleitos, wieder ein neues Werden, sondern ein, wenn gleich nicht unveränderliches Sein, mit diesem Sein, das nicht, wie das des Parmenides, unbeweglich in sich verharrt, sondern ein neues Werden zur Folge hat, das dann seinerseits wieder zu einem neuen Sein führt, verbindet nun Platon die pythagoreische Anschauungsweise, daß Maß und Zahl überall in der Natur, wie im Menschenleben das Unbegrenzte und Maßlose zusammenhalte und daß alles Einzelne, wie Philolaos sagt, aus diesen beiden gemischt sei. In Platon's Sinne aber bedeutete dies nichts Anderes, als daß nur ein begreifbares Sein ein wirkliches Sein genannt werden könne, daß also in jedem einzelnen Sein das Walten der Idee hervorbrechen müsse, daß aber auch umgekehrt das einzelne Dasein nicht die reine Idee darstelle, sondern aus Idee und Erscheinung gemischt sei. Indem er dies dann auf das Verhältniß der Erkenntniß zur Lust anwendet und das aus beiden gemischte Leben nun um so zuversichtlicher als das beste preist, deutet er zugleich an, daß auch in diesem nicht blos Lust durch Erkenntniß, sondern überhaupt alles Unbegrenzte durch die Grenze gebunden und beherrscht werde; ein Gedanke, der seine Erklärung in der in unserm Dialog mit besonderm Nachdruck hervorgehobenen Ansicht findet, daß alle Elemente der Welt sich in der menschlichen Natur in kleinerm Maßstabe wiederfinden, der Mensch also eine Welt im Kleinen sei.[76]) Von besonderer Bedeutung ist aber auch noch Das, daß er in jener Mischung das objective Wesen des Schönen findet; denn was in der Tonkunst Harmonie, in andern Künsten Symmetrie genannt wird, ist nichts Anderes, als die Verknüpfung einer unbestimmten Mannichfaltigkeit durch die Einheit der Idee oder des Zweckes und die maßvolle Gliederung der Theile, sodaß alle im richtigen Verhältniß ihrer Idee entsprechen. Diese schöne Harmonie, die Seele aller Kunst, findet er nun auch in der Natur, wo sie in der belebten Körperwelt als Kraft, Gesundheit und überhaupt als äußere Schönheit, überall aber als richtiges Verhältniß der Elemente zu ein-

ander, namentlich auch als gesunde und wohlthätige Mischung der Jahreszeiten und Witterungsverhältnisse erscheint. Ganz denselben Gedanken fanden wir, zunächst an des Herakleitos Weltharmonie angeknüpft, im Gastmahl in der Rede des Arztes Eryximachos. — Ganz dem Platon eigenthümlich ist nun aber die Annahme des vierten, ursächlichen Moments, das die Verschmelzung des Unbegrenzten mit der Grenze, oder den Übergang beider durch das Werden in das wirkliche Sein bewirkt; denn während fast alle früheren Philosophen in der Mischung und Scheidung der Elemente nur einen sich selbst, in Folge einer innern Nothwendigkeit, vollbringenden Act der Natur erblickten; während auch die Pythagoreer in der Bildung des großen Weltganzen nur die Erfüllung nothwendiger, arithmetischer Gesetze fanden, ohne nach der Ursache dieser Gesetze zu fragen, — denn ihre höchste Einheit war, da sie selbst dem Gesetze der Zahl unterlag, keine Antwort auf diese Frage, sondern nur die noch unentwickelte Ahnung einer solchen Ursache — stellt Platon kein blos formales, sondern ein lebendiges, oder, wie er selbst sagt, künstlerisch wirkendes, also frei und bewußt thätiges, schöpferisches Princip als letzte Ursache der Verknüpfung der Gegensätze auf. So wenig zu verkennen ist, daß die weltbildende Vernunft des Anaxagoras, verbunden mit manchem frommen und ahnungsvollen Worte des Sokrates, ihn in dieser eben so religiösen, als speculativen Betrachtungsweise befestigt hat, so deutet er doch selbst, durch ihre Zurückführung auf die Aussprüche alter Dichter und Weisen, an, daß er auch hier, wie im Phädon, einem allzu rasch von der frühern Philosophie verworfenen Elemente des Volksglaubens, dem Glauben an göttliche Wesen und an eine, von ihnen ausgehende, allwirksame Kraft, die sich in der Bildung und Regierung der Welt bethätige, wieder zu seinem Rechte verhelfen und diesen, dem Menschen so natürlichen und nothwendigen Glauben lieber läutern und vergeistigen, als verwerfen wolle. Dieses reale, ursächliche Princip aller Dinge, sowol des Begrenzenden als des Begrenzten, der letzte Grund des Seins und des Werdens, der Idee und der Erscheinung, ist ein klarerer Ausdruck für jene im Parmenides gefoderte, höchste Einheit, ohne welche alle Wahrheit und Erkenntniß aufhören würde.

Sie ist nicht wesentlich von der Idee des höchsten Guten verschieden, die im Staate an die Spitze der Ideenwelt gestellt wird. Indem nun die frühere Dreitheilung zur Viertheilung wird, aber so, daß den drei Elementen das vierte nicht nebengeordnet, sondern übergeordnet ist und als höhere Einheit über ihnen steht, stellt Platon einen Gesichtspunkt auf, der, sowol für ihn selbst im Timäos bei seiner Naturphilosophie, als auch für den Aristoteles in allen Theilen seiner Philosophie, maßgebend geworden ist.[77]) — Neben diesen vier Principien scheint nun aber Protarchos, in einer hingeworfenen, von Sokrates aber keineswegs verworfenen, sondern nur bei Seite gelegten Äußerung, noch ein fünftes, ein Princip der Trennung oder Scheidung, für nöthig zu halten. Platon hat diesen wirklich scharfsinnigen Gedanken nicht weiter ausgeführt; wir dürfen indessen annehmen, daß er unter demselben nichts Anderes, als Das verstand, was er im Sophisten und andeutungsweise im Parmenides bald als Anderssein, bald als Nichtseiendes bezeichnet, nämlich den allgemeinen Begriff der Verschiedenheit aller einzelnen Dinge von einander, ohne welche nichts Einzelnes bestehen, noch von uns gedacht werden kann. Wie wichtig die Annahme eines solchen differenziirenden Princips, oder einer scheidenden, trennenden und theilenden Kraft, im Gegensatze der verknüpfenden und schaffenden, — von welcher sie gewissermaßen nur die Gegenseite ist — namentlich für die Logik und Metaphysik ist, sehen wir daran, daß Aristoteles, diesen Wink, wie es scheint, benutzend, die Negation oder Beraubung (στέρησις) seinen vier (vgl. Anm. 77) Grundprincipien als fünftes Princip zur Seite stellt.[78])

Diese mehr logische Erörterung des ursächlichen Princips ergänzt nun Platon durch eine jener erhabenen, tief religiösen Betrachtungen, die als herrliche Kleinode in so viele seiner Dialoge verflochten sind. Wir glauben den einfach frommen Sokrates selbst, wie ihn Xenophon uns schildert, in den Worten zu hören, in denen hier von dem regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten, den fest gesetzlichen Bewegungen der Sterne, der Schönheit, Ordnung und Harmonie des großen Weltganzen der Schluß auf eine höchste, weltregierende Ursache, auf eine weltbildende Vernunft gezogen wird, die zugleich, als Geist, die

Urquelle des menschlichen Geistes und der letzte Grund des uns eingepflanzten Strebens nach Weisheit und Tugend ist. Hiebei bekämpft Platon zugleich mit großer Wärme die Männer, welche jene höchste Ursache leugnen, diese ganze, herrliche Welt für das Werk eines blinden Zufalls halten und überhaupt gar keine Ordnung in ihr anerkennen; daß dieser Ausfall gegen die Urheber der Atomenlehre, Leukippos und Demokritos, gerichtet sei, dürfte wol keinem Zweifel unterliegen. Die hier angedeutete Ansicht, daß in der natürlichen und sittlichen Welt Alles nach bestimmten Zwecken geordnet, daß der höchste Zweck aller Dinge nicht von der höchsten Ursache verschieden und daß das Gute Beides, Zweck und Ursache alles Daseins sei, wurde später das Grundprincip der aristotelischen Philosophie. Wir haben hier aber auch eine jener wenigen Stellen, wo Platon sich über das göttliche Wesen selbst ausspricht, was er sonst, wie von heiliger Ehrfurcht zurückgehalten, gern vermeidet. Er nennt den Leib einen Körper des göttlichen Geistes und fügt hinzu, daß der Geist bei den Göttern so wenig, als bei den Menschen der Seele entbehren könne. Wir erinnern uns dabei einer ganz ähnlichen Stelle im Phädros, wo ebenfalls Gott ein unsterbliches Wesen mit Seele und Leib genannt wurde. [79]) Es wäre eben so verkehrt, diese vereinzelten Anklänge einer dicht an Pantheismus anstreifenden Anschauungsweise ableugnen, als wegen derselben den Platon des Pantheismus beschuldigen zu wollen, da kein Philosoph des Alterthums entschiedener, als er, die Herrschaft Gottes und der göttlichen Vernunft über die Welt ausgesprochen hat; wir dürften aber kaum irgend eine Philosophie finden, in welcher nicht über diesen Punkt ein ähnliches Schwanken des Ausdrucks vorkäme, weil das Verhältniß der Transcendenz und Immanenz in Worten bestimmen zu wollen immer ein mißliches Unternehmen bleiben wird. Die großartige, hier noch klarer, als im Staatsmann, auftretende Ansicht, daß der Mensch in seinem leiblichen und geistigen Organismus eine Welt im Kleinen darstelle, ist zwar schon vor Platon vom Empedokles, der die Elemente des Alls im Menschen wiederfand [80]), und vielleicht auch von den Pythagoreern, wenn diese wirklich die menschliche Seele einen Ausfluß aus der göttlichen genannt haben [81]), ausgesprochen worden; neu

aber ist es, wie es scheint, daß Platon die Elemente des Weltganzen reiner und schöner nennt, als die des menschlichen Organismus; wir sind demselben bereits, wenn auch in etwas anderer Weise, im Staatsmann begegnet. [82]) Aber an den Phädros und an die dortige Unterscheidung der Seelen, je nachdem sie verschiedenen Göttern folgen, klingt der Ausspruch an, daß im Zeus die königliche Vernunft wohne, weil er die schaffende Kraft darstelle, während bei andern Göttern Anderes schön sei. [83]) Zur Hauptfrage aber trägt diese scheinbare Abschweifung in doppelter Weise ein Bedeutendes bei; zuerst dadurch, daß sie auf die geistige Natur des höchsten Princips hinweist und daraus den Schluß zieht, daß, da in diesem das höchste Gut wohne, die Vernunft ihm verwandter sei, als die Lust, und deshalb in jenem aus beiden gemischten Leben, welches für den Menschen das Begehrenswertheste sei, das Herrschende sein müsse; sodann aber läßt sie uns auch einen ahnenden Blick in das geheimnißvolle Wesen jenes höchsten Princips selbst thun und zeigt uns selbst in ihm, also in der Idee des höchsten Gutes, keine abstracte, seelenlose Einheit, wie die der Pythagoreer war, sondern eine gewisse Mannichfaltigkeit des Wesens, eine Totalität von Geist, Seele und Leib, und in dem letztern, also der Welt, jene wundervolle, göttliche Schönheit, die überall aus der Harmonie mannichfaltiger Elemente hervorgeht. Die Übereinstimmung der natürlichen Weltordnung mit der sittlichen, die im Gorgias nur geahnt wurde, erscheint hier schon als ein Gegenstand der Erkenntniß, und überall sehen wir die Samenkörner ausgestreut, aus denen später der Timäos hervorgewachsen ist. So läßt uns dieser ganze Abschnitt, indem er uns überall die gleichen Grundformen und Grundgesetze, die Verknüpfung eines Unbegrenzten mit einem Begrenzenden zu einem wirklichen und wirksamen Ganzen und das Hervorgehen dieser Elemente aus einer geistigen, schaffenden, nach vernünftigen Zwecken wirkenden Gotteskraft nachweist, in dem Bilde der Natur und des Menschenlebens das höchste, ewige Gut erkennen und enthüllt uns so den Grundgedanken des Dialogs, die Ableitung des höchsten menschlichen Gutes aus jenem höchsten Gute.

Die tiefsinnigen Entwickelungen des dritten Theils werden

nun im vierten auf das Leben der Seele, namentlich auf eine genauere Begriffsbestimmung der Lust und Erkenntniß, angewendet. Die Lust ist das Unbegrenzte, Unberechenbare und Unbestimmbare, das zwischen Gegensätzen und verschiedenen Stufen rastlos Auf- und Abwogende, das ewig Werdende und Wechselnde des Seelenlebens; die Erkenntniß das Begrenzende, das die Lust mäßigende, regelnde, zur Ruhe bringende, vernünftige Princip, die feste, über den Wechsel erhabene Form des Gedankens, durch welche der Mensch die rasch an seiner Seele vorübereilenden Gefühle zu fesseln und zur Sphäre des Begriffs zu erheben weiß. Das vollkommenste Leben aber und die wahre menschliche Tugend geht erst aus der harmonischen Mischung beider hervor, die wieder nur durch die Mitwirkung der höchsten Vernunft und durch den Aufblick zu der Idee des höchsten Gutes möglich ist. Den trefflichen, von dem schärfsten Blicke zeugenden Erklärungen und Zergliederungen der Lustgefühle steht zwar keine ähnliche, genetische Entwickelung der Erkenntnisse gegenüber; wenn aber Stallbaum, in seiner ersten Ausgabe, deshalb eine Lücke im Dialog annehmen zu müssen glaubte, so war ihm damals entgangen, daß die von ihm vermißte Nachweisung der Entstehung und stufenweisen Ausbildung der Erkenntniß, wenn auch noch nicht ganz vollständig, bereits im Theätetos erfolgt ist, sodaß beide Dialoge sich auf das Wünschenswertheste ergänzen. In der That ist der Gang der Erörterungen in beiden Dialogen fast ganz derselbe. Denn wie dort die allmälige Hervorbildung der Vorstellung und des Wissens aus der Wahrnehmung nachgewiesen wird, so werden hier die verschiedenen Arten und Stufen des Lustgefühls von den niedrigsten bis zu den reinsten und geistigsten hinangeführt. Es ist eine ganz neue, großartige Auffassung, wenn Platon jedes Schmerzgefühl aus einer Störung des harmonischen Gleichmaßes des Lebens, jedes Lustgefühl aber aus einer Wiederherstellung der Harmonie und des rechten Maßes ableitet. Wir sehen, wie aufklärend auch hier die dialektischen Erörterungen über Maß und Grenze einwirken. Lust ist also das Gefühl der Erfüllung oder Sättigung, Schmerz das der Leerheit oder Entbehrung. Wir erinnern uns dabei der Erklärung der Liebe im Gastmahl, daß sie

ein Bestreben der Seele sei, sich mit Dem, was sie entbehre, zu erfüllen. Dies stimmt durchaus mit den spätern, noch gründlichern und vollständigern Erörterungen über diesen Punkt im Timäos überein. [84]) Allerdings hat diese Darstellung noch einen Mangel; sie trifft von den drei verschiedenen Arten von Lust- und Schmerzgefühlen, die hier unterschieden und nacheinander beschrieben werden, indem die einen blos den Körper, die andern den Körper und die Seele zugleich, noch andere blos die Seele berühren, nur die beiden erstern, leidet aber auf die letztern keine Anwendung, weil sie nichts mit dem körperlichen Organismus zu schaffen haben. Platon deutet selbst später diesen Mangel an, indem er den reinern Lustgefühlen der Seele keinen Schmerz des Bedürfnisses, also auch keine, der Ausfüllung bedürftige Leerheit vorhergehen läßt. Indessen dürfen wir wol jene Stelle im Staate [85]), wo Unwissenheit Leerheit, Erkenntniß Erfüllung der Seele genannt wird, als eine Ergänzung des hier Gesagten ansehen; denn redet man nicht auch von einem geistigen Bedürfniß und einer geistigen Befriedigung? Sind diese Gefühle den entsprechenden des Körpers nicht zuletzt wesentlich gleich, wenn sie auch auf einer höhern Stufe und in einer reinern Form auftreten? Schon in seinen Erörterungen über die Liebe, im Gastmahl, war Platon von einem ähnlichen Gesichtspunkte ausgegangen.

Wie nun nach dem Theätetos schon in den ersten Anfängen der Wahrnehmung ein unbewußtes Denken hervortritt, so erscheint hier den Lust- oder Schmerzgefühlen des Körpers bereits ein höheres, geistiges oder seelenhaftes Element beigemischt. Denn das Gedächtniß und die Erinnerung, in welcher wir vergangene Leiden und Freuden aufbewahren, und die Hoffnung und Furcht, mit denen wir den zukünftigen entgegensehen, sind nichts als Seelenacte; bei jeder Begierde aber, durch die sich eben das Bedürfniß ankündigt, wirken Erinnerung und Hoffnung oder Furcht zusammen; sie ist also ein Act der Seele, nicht des Körpers; denn dieser wird nur durch das Gegenwärtige berührt, er kann weder nach Zukünftigem streben, noch des Vergangenen sich erinnern. Besonders bedeutsam tritt hier zweierlei hervor. Zuerst die im Theätetos angedeutete, aber noch nicht klar ausgesprochene Unterscheidung zwischen Gedächt-

niß und Erinnerung, sodaß jenes die bloße Fähigkeit, vergangene Eindrücke zu erneuern, diese die sie erneuernde Thätigkeit selbst ist; eine Unterscheidung, die Aristoteles zu der seinigen machte, sie aber noch genauer bestimmte [86]); sollte sich aber etwa Jemand wundern, daß Platon der Erinnerung aus einem frühern Leben, auf die er noch im Phädon ein so großes Gewicht legt, hier gar nicht gedenkt, so ist dies zur Genüge daraus zu erklären, daß hier nicht, wie dort, von Ideen, sondern von sinnlichen Eindrücken die Rede ist, die Platon doch gewiß nicht, wie Schleiermacher wegen einer wol misverstandenen Stelle unsers Dialogs annimmt [87]), im vollen Widerspruche mit seinen Ansichten im Phädon, aus dem frühern Leben würde abgeleitet haben. Sodann haben wir hier auch die erste, wirklich psychologische Erklärung des Triebes und der Begierde, die wir ebenfalls in erweiterter Auffassung bei Aristoteles wiederfinden. [88])

Wenn nun bereits in dieser ersten Entstehung der Lust- und Schmerzgefühle, selbst auf ihrer niedrigsten Stufe, ein gleichsam verborgenes Walten höherer, geistiger Kräfte hervorbricht, so tritt das geistige Element am klarsten und deutlichsten in den wahren und reinen Gefühlen hervor, die natürlich blos der Seele angehören, obgleich umgekehrt nicht alle Freuden deshalb rein und wahr sind, weil sie Seelenfreuden sind. Aber Aristippos würde so wenig, als Protagoras, unserm Platon zugestanden haben, daß es wahre und falsche Gefühle gebe, da doch jedes Gefühl ein wirklich empfundenes, also wahres ist. Gerade Dasselbe hatte, wie wir uns aus dem Theätetos erinnern, Protagoras von den Wahrnehmungen behauptet. Um diese Gegner zu bekämpfen, bedient Platon sich hier zuerst derselben Waffen, die er dort gegen den Protagoras führt, wobei er wiederholt auf die dortigen Erörterungen zurückweist. Denn theils hat jedes Lust- und Schmerzgefühl ebensowol, wie jede Vorstellung ein Object, auf das es sich bezieht; es beruht also auf einer Vorstellung von diesem Objecte; da nun aber diese wahr oder falsch sein kann, so gilt das Gleiche auch von der Lust. Hierbei wird noch einmal an das im Kratylos und Theätetos gewonnene Ergebniß erinnert, daß jede Vorstellung ein Urtheil, ein Selbstgespräch der Seele sei; nun sei jedes

Urtheil entweder wahr oder falsch, mithin auch die Vorstellung. Andererseits aber hat jedes Lust- oder Schmerzgefühl eine bestimmte Qualität, über welche ein Urtheil möglich sein muß; da nun das Urtheil in der Bestimmung dieser Qualität leicht fehlgreifen kann, so muß in diesem Falle auch das Gefühl, das auf diesem falschen Urtheile beruht, ein falsches sein. Gewiß ist die Ableitung des Gefühls aus einem, wenn auch unbewußten Urtheile durchaus richtig; doch hat Aristoteles in seiner scharf eindringenden Kritik, welcher er unsern Philebos unterwirft [89]), schwerlich unrecht, wenn er nicht den Lust- und Schmerzgefühlen selbst, sondern nur den Urtheilen und Reflexionen, durch welche sie hervorgerufen werden, die Prädicate wahr und falsch, gut und schlecht beigelegt wissen will; um so mehr, da ja Platon selbst das Wesen der Gefühle unbestimmbar und unberechenbar nennt. Daß hiermit eine verschiedene sittliche Schätzung jener Gefühle, insofern sie Äußerungen eines sittlichen oder unsittlichen Seelenzustandes sind, nicht ausgeschlossen sein darf, versteht sich von selbst. Wie nun im Theätetos, nachdem erwiesen war, daß es falsche Vorstellungen gebe, auch die Quellen derselben und des Irrthums überhaupt nachgewiesen wurden, so werden hier in ganz ähnlicher Weise die Quellen der falschen Lust- und Schmerzgefühle aufgedeckt, deren im Ganzen fünf sind. Zuerst nämlich sind die innern Bilder, die die Seele falsch aufgenommen oder das Gedächtniß nicht treu aufbewahrt hat, Ursachen sowol des Irrthums, als falscher Freuden und Schmerzgefühle; denn in Folge dieser falschen Bilder hoffen und fürchten wir oft, was nicht zu hoffen oder zu fürchten ist. [90]) Wie ferner dort die Verwechselung verschiedener Bilder in der Seele, oder eine falsche Beziehung eines Bildes auf eine Wahrnehmung, eine ergiebige Quelle von Irrthümern war, so entspringen auch falsche Gefühle durch die Nebeneinanderstellung verschiedener Gefühle des Körpers und der Seele; denn bald wird gegenwärtiges Leid, so heftig es auch ist, durch Erinnerung oder Hoffnung des Bessern gemildert, bald gegenwärtige Lust durch Furcht oder Erinnerung an Trauriges geschwächt, sodaß wir in dem ersten Falle keinen wahren Schmerz, im zweiten keine wahre Lust empfinden. [91]) Aber die Ursachen falscher Gefühle sind nicht

blos theoretische, wie bei den Urtheilen, sie sind auch praktische, die unmittelbar mit dem sittlichen Leben zusammenhängen. Platon begibt sich hier auf ein Feld, wo er über die sokratische Ansicht, daß jede Sünde aus Unkenntniß des Guten hervorgehe, weit hinausgeht und eine tiefere Quelle des Bösen ahnt. Denn er findet als dritte Ursache der unwahren und schlechten Lust und Unlust, daß in die Seelen der Guten und Gottgeliebten gute, in die der Schlechten und Gottverhaßten böse Hoffnungen und Erinnerungen eingeschrieben werden; er leitet also böse Gefühle, wie die heilige Schrift sagt, aus dem bösen, gute aus dem guten Schatze des Herzens ab. Leider verfolgt Platon diesen tiefen Blick nicht weiter, was, wäre es geschehen, ihn der christlichen Ansicht vom Sitze des Bösen ziemlich nahe gebracht haben würde. Eine vierte Quelle falscher Gefühle ist das ungezügelte Übermaß der Lust oder des Schmerzes, das nicht blos schädlich und verderblich, sondern an sich unsittlich und böse ist, weil das Gute eben das Maß ist. Endlich zeigt auch die Ansicht Derer, die Schmerzlosigkeit für die einzige Lust halten, daß es falsche Lüste gebe; denn wer in der Abwesenheit des Schmerzes eine Lust findet, empfindet offenbar eine falsche Lust, weil er von einem falschen Urtheil über dieselbe ausgeht. Hieran knüpft sich nun in dem kunstvoll verschlungenen Gange unsers Dialogs die bis dahin aufgeschobene Widerlegung der Anhänger jener Meinung.

Daß unter diesen, wie auch Schleiermacher und Stallbaum annehmen, die Kyniker zu verstehen seien, unterliegt wol keinem Zweifel, da es damals, soviel wir wissen, keine andere Secte gab, die, wie später mehre Stoiker und der Peripatetiker Hieronymos [92]), Schmerzlosigkeit für das höchste Gut erklärte. Allerdings scheint jene Behauptung nicht von dem Stifter jener Schule, dem Antisthenes, herzurühren, der ja die Lust gar nicht verwarf, sondern sie nur als die Frucht der Arbeit und Tugend gelten ließ und in der Tugend selbst die höchste Freude fand [93]); doch mag Platon um so leichter darauf gekommen sein, die Ansicht desselben so auf die Spitze zu stellen, da in der That seine Anhänger, wie auch Aristoteles sagt [94]), alle Lust schlecht nannten und unbedingt verwarfen,

um einen recht entschiedenen Gegensatz zu den Hedonikern zu bilden und weil sie namentlich auch von den Freuden, welche die Anschauung des Schönen und die Erkenntniß gewährt, nichts wissen wollten, sodaß sie in der That in der Entbehrung auch der reinsten Genüsse, die sie selbst sich auferlegten, eine Art von Lust und Genuß zu finden schienen. Überdies paßt die Bezeichnung derselben, als harter und rauher, aber durchaus edler und tugendhafter Männer, ja, als Propheten — worin allerdings ein leiser Spott durchblickt — ganz allein auf die tugendstolzen Kyniker. Wie sehr sie übrigens Platon in ihrer Weise anerkennt und wie wenig seine Worte dem albernen Märchen von einer Feindschaft mit dem Antisthenes Raum geben, dafür spricht, daß er seinen Sokrates lange mit ihnen gemeinschaftlich gegen die Lüstlinge zu Felde ziehen läßt.

Er tritt nämlich ihrer Behauptung, daß es keine Lust ohne Beimischung eines schmerzhaften Gefühls gebe, insofern bei, als er zugibt, daß dies bei den meisten Lustgefühlen wirklich der Fall sei; aber er folgert daraus nicht, wie jene, daß ein Leben ohne Lust und Schmerz das beste sei, da er doch auch solche Freuden anerkennt, die nicht mit Leid gemischt sind. Ehe er aber zu diesen gelangt, handelt er mit meisterhafter, psychologischer Entwickelung von den aus Lust und Leid gemischten Gefühlen. Auf dies Zusammensein beider entgegengesetzten Empfindungen hatte er bereits im Gorgias und, in höchst poetischer Weise, im Phädon hingewiesen. Hätte er doch die dort geschilderte, man möchte sagen göttliche Traurigkeit der Zeugen der letzten Unterredungen und des Todes des Sokrates, dies wunbar aus Freude und Leid gemischte Gefühl, hier von dem Verdammungsurtheil ausgenommen, das er, als allzu strenger Richter, über alle mit Schmerz gemischten Lustgefühle ausspricht, als gäbe es nicht auch einen wahrhaft sittlichen und edlen Schmerz und als bestände nicht ein Hauptreiz des Tragischen, wie des Komischen, eben in jener Mischung! In der That versucht Platon selbst, eingedenk des Ausspruchs, den er im Gastmahl dem Sokrates in den Mund legt, daß der gute Tragödiendichter auch ein guter Komödiendichter sein müsse, eine Entwickelung jener beiden ästhetischen Gefühle, wobei er ganz vortrefflich das mit Lust gemischte Leid, das Lächeln unter Thränen, als den

Charakter des Tragischen ansieht, aber nicht so weit geht, wie Aristoteles, die sittliche Bedeutung und Wirkung desselben zu entwickeln; das Komische aber leitet er aus der dem Neide verwandten Schadenfreude, also einem unsittlichen und zugleich, da Neid ihre Wurzel ist, aus Angenehmem und Unangenehmem gemischten Gefühle her, insofern wir befreundete, oder doch uns gleichgültige Menschen sich auf eine lächerliche Weise Tugenden und andere Vorzüge beilegen sehen, die ihnen nicht zukommen; er fügt aber hinzu, daß dies Gefühl nur dann in uns rege werde, wenn wir diese Anmaßung an Schwächern bemerken, denen es an Macht fehle, ihre Pläne durchzusetzen und sich an ihren Spöttern zu rächen, sodaß sie eigentlich ein harmloses Gebahren sei. Obgleich Platon hier mit seinem feinen Sinne eine Hauptquelle des Komischen, den Widerspruch des übermäßigen Strebens mit der unzureichenden Kraft, anerkennt, so ist doch dies theils nur ein Beispiel, nicht eine Erklärung des Komischen, theils kann bei einem ästhetischen Gefühl eigentlich gar nicht von Neid oder Schadenfreude die Rede sein, theils ist endlich die hinzugefügte Beschränkung nicht von dem Begriff des Komischen, sondern von ganz äußerlichen Umständen hergenommen. Somit können wir also auch diese Stelle den vielen andern beizählen, aus denen hervorgeht, daß Platon die dramatische Poesie, die er stets hinter die lyrische zurückstellt, nicht richtig gewürdigt hat. Man könnte auch fragen, wie derselbe Philosoph, der die Liebe im Phädros und Gastmahl so hoch stellt, dazu komme, sie hier unter die aus Lust und Leid gemischten Gefühle, wie Zorn, Neid, Sehnsucht, Eifersucht, zu versetzen und sie so aus ihrer himmlischen Höhe zu einer ziemlich niedrigen Sphäre herabzuziehen. Aber abgesehen davon, daß doch in der That auch, wenn irgend bei einem andern Gefühle, so bei der Liebe Lust und Leid verbunden ist und daß im Grunde diese nüchterne, psychologische Ansicht von der poetischen im Gastmahl und Phädros nur im Ausdruck verschieden ist, indem dort der Eros ja auch ein Kind des Betriebs und der Armuth und ein dämonisches, zwischen Gegensätzen sich bewegendes Wesen ist, im Phädros aber der Liebe Lust und Leid mit der höchsten Lebendigkeit und Wahrheit geschildert werden; so ist doch hier auch nicht von der höhern

und reinern Liebe zum Guten, Wahren und Schönen, sondern nur von der sinnlichen Neigung die Rede.

Gewiß würde Platon die himmlische Liebe zu jenen reinen, schmerzlosen Gefühlen gerechnet haben, über die er am Schluß dieses Abschnittes so schön redet, wenn er eben alle diese Gefühle hätte aufzählen wollen. Diese ungemischten, reinen Lustgefühle hat Platon zuerst in ihrer hohen Bedeutung anerkannt, und hier eben trennt sich sein Weg von dem der Kyniker, welche dieselben nicht zu würdigen wußten. Ein ungemischtes Lustgefühl ist ein solches, dem weder ein schmerzliches Verlangen vorangeht, noch bei der Befriedigung desselben neuer Schmerz nachfolgt. Solche Gefühle sind die Freude der Seele an dem Schönen und an der Erkenntniß des Wahren. Die psychologische Bestimmung des Schönen, dessen objective Bedeutung er vorher in der Idee des höchsten Gutes selbst aufsuchte, daß es Das sei, was den höhern Sinnen [95]) und durch sie der Seele an sich selbst, ohne Beziehung auf ein Anderes gefalle, also ein interesseloses Wohlgefallen erwecke und nicht andern Zwecken diene, sondern selbst, gleich dem Guten, als an sich begehrenswerther Zweck erstrebt werde, ist fast buchstäblich die unsers Kant [96]) und wird sich für alle Zeiten in ihrer Geltung behaupten. Charakteristisch ist es dabei für Platon's, über dem Allgemeinen und Idealen das Wirkliche und Concrete leicht zu sehr in den Schatten stellende Ansicht, daß er unter den Farben dem Weißen, also dem Farblosen, unter den Tönen den einfachen und hellen, nicht den harmonisch gemischten, unter den Formen den geometrischen Figuren, nicht der schönen Mannichfaltigkeit des belebten Organismus, den Preis der Schönheit zuerkennt. Zu verwundern ist aber auch Das, daß er eine dritte Quelle ungemischter Freuden hier nicht erwähnt, deren er um so mehr gedenken mußte, da gerade Antisthenes sie so nachdrücklich hervorhob, nämlich die Freuden, die aus der Pflichterfüllung und Tugend hervorgehen. Aristoteles füllte diese Lücke aus, indem er in seiner Glückseligkeit Beides, die Tugend und die Lust, die sie gewährt, zusammenfaßte. Wie hoch Platon diese reinern Gefühle stellt, sagt er selbst, indem er sie einfach, sich selbst genügend, vollkommen, edel, über das Mehr und Minder erhaben nennt, womit es freilich nicht recht überein-

stimmt, wenn er einmal äußert, selbst eine geringe, aber schmerzlose Lust sei immer noch wahrer und schöner, als eine große, welcher Unlust beigemischt sei; denn die Bestimmungen der Größe und Kleinheit durften auf diese reinen Freuden nicht angewendet werden. Überhaupt bleibt das Wesen dieser Gefühle noch in einer gewissen Schwebe, indem sie weder in das Unbegrenzte noch in das Begrenzende, sondern etwa in die Mitte zwischen beiden gesetzt werden, als könnte es eine andere Mitte zwischen ihnen geben, als das aus beiden Gemischte. Da ist allerdings Aristoteles consequenter, der überhaupt jede Lust, ganz abgesehen von ihrer sittlichen Würdigung, in sich selbst für vollkommen und begrenzt erklärt, weil sie dem Menschen in dem Momente, wo er sie empfinde, ganz und ungetheilt einwohne und ihn vollkommen befriedige.

Wie vorher das Unbegrenzte und Begrenzende, so wird zum Schlusse auch die gemischte Lust und die Vernunft auf den Gegensatz des Werdens und Seins zurückgeführt, indem die Lust dem ewigen Wechsel des Werdens und Vergehens, die Vernunft dem im Wechsel ruhig beharrenden Sein angehört.

Die der Eintheilung der Lustgefühle nachfolgende Gruppirung der Erkenntnisse enthält die ersten Umrisse eines, auf ein festes Princip gebauten Systems der Wissenschaften und schließt sich zugleich genau an die Viertheilung des dritten Abschnitts an. Denn offenbar findet Platon, indem er zuerst die praktischen und theoretischen, oder, wie er selbst sie nennt, die Wissenschaften, die auf die Hervorbringung eines Werkes abzielen und die für Lehre und Erziehung nützlichen unterscheidet, in jenen mehr das Unbegrenzte des Stoffes, in diesen mehr das Begrenzende der Form vertreten. Aber er unterscheidet beide noch einmal nach demselben Princip; die praktischen Wissenschaften sind ihm entweder solche, die ganz auf der Mathematik beruhen, wie die Baukunst, und daher auf einer gewissern Erkenntniß beruhen, oder solche, die, in Ermangelung jener festen Grundlage, sich blos auf Erfahrung und combinirende Vermuthung stützen und daher der Sphäre der richtigen Meinung angehören, wie die Heilkunde, die Kriegswissenschaft, die Wissenschaft des Landbaus, ja sogar die ausübende Musik[97]); diese stellen also wieder mehr das Unbegrenzte, jene

das Begrenzende dar. Auf der andern Seite ist auch die Wissenschaft der Zahl und des Maßes eine doppelte, eine reine, mehr philosophische, die sich ganz um die reinen Begriffe der Zahl und des Maßes, ohne Rücksicht auf äußere, gezählte oder gemessene Gegenstände, bewegt, und eine angewandte, die an sich verschiedenartige Dinge unter die Regeln der Zahl und des Maßes bringt. Auch hier ist auf jener Seite mehr das Begrenzende, auf dieser mehr das Unbegrenzte; alle Wissenschaften aber sind aus beiden Elementen, wenn auch in verschiedener Weise, gemischt. Endlich erhebt sich, analog dem vierten Moment, der die Mischung bewirkenden Ursache, über alle Wissenschaften die Dialektik, ihre Königin, die ganz in den Ideen, dem reinen, unwandelbaren, sich selbst gleichen Sein lebt und daher alle andern Wissenschaften übersieht, würdigt und ihnen die ihnen zukommende Stelle anweist. Diese Erhebung der Dialektik über die Mathematik, die im Staate [98]) noch tiefer begründet und als deren letztes Ziel dort ausdrücklich die Idee des höchsten Guten bezeichnet wird, ist ein bedeutender Fortschritt über die Lehre der Pythagoreer hinaus. Wenn wir Platon's Ansichten von der Dialektik, vom Sophisten an bis zum Staate hinauf, verfolgen, so kann uns nicht entgehen, daß er derselben einen immer weitern Umfang und eine immer größere Bedeutung gibt und zuletzt sie ungefähr dasselbe Gebiet umfassen läßt, was in der neuern Philosophie unter die Logik und Metaphysik vertheilt zu werden pflegt. Daß er nun die Rhetorik nicht über oder auch nur neben diese Wissenschaft der Ideen gestellt wissen will, steht mit dem immer noch bedeutenden Range, den er dieser Kunst, insofern sie eine Frucht der Dialektik ist, im Phädros zugesteht, durchaus nicht im Widerspruche, um so weniger, da er hier offenbar nur von der gewöhnlichen, praktischen Rhetorik redet. Aber auch Das darf uns eben nicht wundern, daß er hier die Naturbetrachtung so tief stellt, obgleich er doch selbst dem Anlaufe, den er schon in unserm Dialog zu einer selbständigen Naturphilosophie nimmt, später einen seiner glänzendsten und gedankenreichsten Dialoge, den Timäos, folgen ließ, der durchaus naturphilosophisches Inhalts ist; denn jene Naturbetrachtung, die er hier so geringschätzig behandelt, ist nicht seine eigene Naturphilosophie, die überall in der Natur nach dem Walten

ewiger, göttlicher Ideen forscht, sondern, wie etwa bei Demokritos, ein Sammeln von Beobachtungen und Erfahrungen, das, statt sich zu einer idealen Betrachtung der natürlichen Dinge zu erheben und nach ihren Gründen und Gesetzen zu forschen, blos bei den Erscheinungen, also, wie Platon sagt, bei dem ewig Werdenden und Vergehenden stehen bleibt und deshalb nur den Schein der Wahrheit statt der Wahrheit selbst ergreift, die in den Ideen liegt. Mit Recht durfte er allerdings einem solchen, blos empirischen Wissen den hohen Rang versagen, den er seiner Dialektik oder Idealphilosophie anwies; doch wird auch der größte Freund und Verehrer des Platon nicht verkennen dürfen, daß er sogar für jene Zeit, wo die Beobachtung der Natur und ihrer Erscheinungen noch in ihrer Kindheit war und oft, eben wegen ihrer Mangelhaftigkeit, mehr zerstreuend als fördernd wirken mochte, diese Grundlage aller Naturwissenschaft über Gebühr zurücksetzt und daß die Philosophie gerade von dieser Seite her eines Aristoteles bedurfte, der im Geiste seines in dieser Hinsicht wahrhaft großen Vorgängers, des Demokritos, der Natur eine unermüdete und allseitige Betrachtung zuwendete und so der Vater einer wirklichen Naturwissenschaft wurde. Auch ist hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß Platon den Timäos seine naturphilosophische Weisheit nicht als ein unumstößlich gewisses Wissen, sondern nur als Hypothese und fast in der Weise eines kosmogonischen Mythos vortragen läßt.

Obgleich nun in diesem System der Wissenschaften die vier geistigen Elemente, aus denen das Wesen der Dinge besteht, vollständig vertreten sind, so stellen doch die Erkentnisse selbst nur die eine Seite des gemischten Lebens, nämlich die des Begrenzenden, dar. Es muß daher zum Schluß dieser aus reiner Lust und Erkenntniß harmonisch gemischte Lebenszustand selbst, der, wie sich ergeben hat, das für die Menschen Begehrenswertheste ist, dargestellt und das beste Verhältniß der Mischung nachgewiesen werden; es fehlt aber dieser Betrachtung noch das wesentlichste Moment und gleichsam die letzte Weihe, so lange nicht jenes höchste menschliche Gut auf seinen ewigen, göttlichen Grund, auf das Ursächliche, das höchste Gut, zurückgeführt und gezeigt ist, in welcher Weise durch den

Einfluß dieser Urquelle aller Güter jene harmonische Mischung des Menschenlebens bewirkt wird. Diese drei Seiten werden im letzten Abschnitte des Gesprächs nach einander betrachtet.

Zuerst finden wir, daß die vollkommenste Mischung allerdings die aus den reinsten und höchsten Erkenntnissen und Lustgefühlen bestehende sein würde; da aber jedes Wissen dem Guten verwandt ist und auch die praktischen, wenn gleich an sich untergeordneten Wissenschaften den Menschen wenigstens manches relative Gut gewähren, so werden sie als Momente des vollkommenen, sittlichen Lebens nicht nur zugelassen, sondern ausdrücklich gefodert. Anders ist es mit den Lustgefühlen, wo nur die wahren noch mit der Idee des Guten zusammenhängen, die mit Leid gemischten aber derselben schlechthin widersprechen und deshalb, mag auch die menschliche Natur ihrer nicht ganz Herr werden können, wenigstens von dem Ideal des sittlichen Lebens ausgeschlossen werden müssen. In dieser Hinsicht wird also der Meinung Derer, welche die Abwesenheit der Schmerzgefühle schon für ein positives Gut erklärten, eine, wenn gleich beschränkte Wahrheit zugestanden. Aber doch zeigt sich auch hier, in einem oft übersehenen Zuge, das mildere, von einer kynisch-stoischen, unnatürlichen Strenge weit entfernte Urtheil unsers Platon; er fügt zu den reinen und wahren Lustgefühlen, wie er sie vorher bestimmt hat, noch alle andern, die mit Gesundheit, Besonnenheit und überhaupt mit jeder Tüchtigkeit, gleichsam als ein göttliches Gefolge derselben, verbunden sind, schließt also von dem sittlichen Leben auch jene angenehmen, körperlichen oder dem Körper und der Seele zugleich angehörigen Gefühle, die die nothwendigen Begleiter aller natürlichen Lebensfunctionen in ihrem regelmäßigen Verlaufe sind, nicht aus, ohne ihnen jedoch einen selbständigen Werth beizulegen; nur die übermäßigen, ausschweifenden, heftige Leidenschaft entzündenden Lüste verbannt er ganz, weil sie, wie es hier fast gleichlautend mit einer der schönsten Stellen im Phädon (S. 64 fg.) heißt, die Klarheit des Geistes verdunkeln und ihn verwirren, sodaß er der Ideen und seiner selbst vergißt. So vertreten in der vollkommenen Mischung die wahren Freuden, obgleich auf einer höhern Stufe, die Seite des Unbegrenzten, das nun mit dem Begren-

zenden, der Vernunft, verschmolzen, ein wirklich schönes Ganzes bildet.

Die Betrachtung erhebt sich nun, nachdem sie durch die der Vernunft gesicherte Herrschaft bis zur Vorhalle des höchsten Gutes gelangt ist, einen Augenblick zu diesem selbst und zu dem Allerheiligsten, in welchem sein ewiges Wesen wohnt. Es erscheint dem menschlichen Geiste, der das unbedingt Eine nicht fassen kann, nicht als abstracte Einheit, sondern als Dreiheit, indem er in ihm zugleich das höchste Maß, die erhabenste Schönheit und die reinste Wahrheit wahrzunehmen glaubt. Leicht erkennen wir hier in der höchsten Idee selbst, wenn auch in der reinsten und geistigsten Form, die drei wesentlichen Momente der Welt und des Menschenlebens wieder, zuerst das Begrenzende oder das Ebenmaß (ξυμμετρία), als die Einheit und den festen Mittelpunkt alles Seins, sodann die Schönheit, in welcher bereits eine Andeutung des Unbegrenzten oder Mannichfaltigen liegt, das aber in der Idee des höchsten Gutes nichts Anderes sein kann, als die ganze Fülle der in ihm vereinigten und von ihm ausgehenden Ideen, — weshalb es auch im Staate, wo von dieser höchsten Idee ausführlicher gehandelt wird [99]), der Sitz der Ideen heißt — endlich die Wahrheit als das aus beiden Gemischte, als das reale, wahrhaftige Dasein des höchsten Gutes. Das Schöne, das im Vorhofe des Guten steht und in dessen Idee sich, wie Platon so sinnig bemerkt, für uns das Gute gleichsam hineinflüchtet, stellt seine Erscheinung, das Maßvolle sein eigenstes, inneres Wesen, das Wahre seinen aus Maß und Schönheit gleichsam gemischten Begriff dar.

Nach diesem kurzen Einblicke in die Tiefen der höchsten aller Ideen kehren wir zur Betrachtung des sittlichen Menschenlebens zurück und sehen, in welcher Weise jene auf dieses bestimmend einwirkt. Wir finden hier in der Aufzählung der höchsten, den Menschen erreichbaren Güter fünf Stufen in absteigender Folge, gleichsam eine vom Himmel auf die Erde herabreichende Stufenleiter. Die drei ersten Glieder derselben stellen die Wechselwirkung des Göttlichen und Menschlichen, die beiden letzten blos das Menschliche dar. Jene drei, die Ideen des Maßes, der Schönheit oder des Ebenmaßes und

der Vernunft, entsprechen im Wesentlichen den drei Momenten des höchsten Gutes selbst, nur daß hier, wo die objective Wahrheit durch ihre Verknüpfung mit der menschlichen Erkenntniß gleichsam subjectiv erscheint, an die Stelle der Wahrheit die Vernunft, als das Vermögen die Wahrheit zu erkennen, und zugleich als das Band zwischen dem Göttlichen und Menschlichen tritt; denn die menschliche Vernunft ist, wie es oben hieß, der göttlichen Ausfluß und Abbild. Auffallender ist, daß statt des Ebenmaßes hier das Maß selbst und das Maßvolle gesetzt, die Schönheit aber, die dort von dem Ebenmaße getrennt wurde, hier demselben ganz gleichgestellt und zugleich ein Unterschied zwischen dem Maßvollen (μέτριον) und Ebenmäßigen gemacht wird; Platon scheint dabei von dem Gedanken ausgegangen zu sein, daß für die menschliche Erkenntniß die Schönheit besonders im Ebenmaße bestehe, daß aber das Maß selbst, als das Begrenzende, für uns ein abstracterer Begriff sei, als der des Ebenmaßes, weil jenes ein bloßer Punkt, dieses dagegen ein Verhältniß von Theilen zu einander und zum Ganzen ist, also eine Einheit in der Mannichfaltigkeit darstellt. So ist im menschlichen, von der höchsten Idee erfüllten Geiste das Maß das Begrenzende, die Schönheit oder das Ebenmaß das zu Begrenzende, das in einer niedern Sphäre Unbegrenztes heißt, die Vernunft das beides, also das sittlich Gute und Schöne, gleichmäßig in sich Fassende. Das rein Menschliche endlich sind wieder jene beiden Momente, die in dem vollkommensten Menschenleben harmonisch verschmolzen sein müssen, die Erkenntniß und die reine, schmerzlose Lust. Beiden gegenüber vertreten jene drei höhern Glieder die Seite der wirkenden Ursache, des Göttlichen. So erscheint denn nun die Lust nicht mehr, wie die Hedoniker wollten, als das Beste, sondern selbst die reinste Lust ist nur das fünfte, also sehr untergeordnete Moment des wahrhaft höchsten Gutes, in welchem auch die menschliche Erkenntniß nicht die höchste, wenn gleich eine höhere Stufe, als die Lust, einnimmt. Auch hier erscheint, wie immer bei Platon, das Object oder die Idee, als der ewige Gegenstand des menschlichen Denkens, erhaben über dem Subject oder dem Denken und Erkennen des Menschen selbst. Doch kann man hier noch fragen, wo denn das sechste Glied bleibe, das wir nicht bloß

der Symmetrie wegen, damit eine Dreiheit der andern gegenüberstehe, uns herbeiwünschen möchten, sondern das auch ausdrücklich an der Stelle, wo Sokrates mit den Worten eines orphischen Versbruchstückes seiner Betrachtung ein Halt zuruft, angedeutet wird. Die Neuplatoniker fühlten sich durch diese beiden Gründe bewogen, eine sechsfache Reihe von Gütern anzunehmen, wobei sie unter dem sechsten Gliede bald die zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Lüste, bald auch die Körperwelt verstanden.[100]) Daß Platon dabei an jene niedern Lüste dachte, die für den Menschen, eben weil sie mit seiner Natur zusammenhängen, gewissermaßen ein nothwendiges Übel sind, scheint eben so klar zu sein, als daß diese sechste Reihe nicht den Gütern zugezählt werden kann, da diesen Lüsten nach Platon's Meinung gar kein sittlicher Werth zukommt. Andererseits aber würde er dieser letzten Reihe hier, wo er doch von der besten Mischung des Lebens spricht, gar nicht gedacht haben, wenn er dieselbe als eigentlichen Gegensatz zu den fünf übrigen hätte ansehen und darunter etwa die unreinen und unsittlichen Lüste und Begierden verstehen wollen; denn diese waren ja von der Mischung unbedingt ausgeschlossen. Somit glauben wir annehmen zu dürfen, daß diese sechste Reihe eben jene Lustgefühle umfaßt, die mit der Herstellung oder Erhaltung der Harmonie des organischen Lebens unzertrennlich verbunden sind und daher auch, wie oben bemerkt ist, in der Mischung des vollkommensten Lebens wenigstens geduldet werden müssen, so lange sie nicht übermäßig werden. Ob Platon diesen natürlichen Lustgefühlen auch noch die reinern unter den gemischten Gefühlen, also etwa die durch das Tragische oder Komische erweckten, würde zugezählt haben, darüber hätten wir nur dann ein Urtheil, wenn er uns die vom Sokrates dem Protarchos über diesen Punkt verheißene Auskunft nicht vorenthalten hätte. Nur Das glauben wir mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß diese sechste Reihe weder Güter noch Übel, sondern das weite Feld jener angenehmen Gefühle enthalten sollte, die, an sich weder gut noch böse, doch einmal zum natürlichen Leben gehören, aber wenigstens gemäßigt und gereinigt werden müssen, um zum Dienste des Guten verwendet zu werden. So erst ist der Kreis des höhern Menschenlebens völlig geschlossen und den drei höhern Gütern

stehen, neben den zwei Bestandtheilen des blos menschlichen Gutes, in dritter Linie noch die natürlichen Lustgefühle gegenüber, die zwar nicht Güter, aber doch nothwendige Zugaben und Bedingungen des menschlichen Lebens sind, das unter dem Bilde jener Mischung dargestellt wird. [101])

Daß der Philebos nach dem Gastmahl und Phädon, aber vor dem Staate und Timäos geschrieben sei, darüber stimmen, trotz aller sonstigen Verschiedenheit ihrer Ansichten über den Dialog, Schleiermacher, Stallbaum und K. F. Hermann überein; in letzterer Beziehung schließt auch Ast, der allerdings den Phädon einer viel frühern Zeit zuweist, sich dieser Meinung an und läßt mit dem Philebos die Reihe der darstellenden Gespräche beginnen, während Schleiermacher ihn als einen Übergang zu den constructiven Dialogen bezeichnet. In der That wüßten auch wir ihm keine passendere Stellung anzuweisen. Denn daß ein Gespräch, das uns die platonische Philosophie fast schon auf dem Gipfel ihrer Vollendung zeigt und bereits die höchsten Ergebnisse derselben, wie sie im Staat und im Timäos uns vorliegen, wenigstens andeutet, nicht, wie Weiße einmal annahm [102]), ein Jugendwerk sein kann, bedarf keines Beweises. Viel eher dürfte man sich zu der Annahme von Baumgarten-Crusius hingezogen fühlen, der auch Stallbaum in seiner ersten Ausgabe beitrat und K. F. Hermann wenigstens nicht ganz abgeneigt ist, daß Platon unsern Dialog im höhern Alter geschrieben habe. Denn wenn nicht andere Gründe dagegen sprächen, würde die farb- und schmucklose Darstellung, die geringe Ausbildung der dialogischen Form, der Mangel an künstlerischem Glanze und poetischer Kraft, — wiewol dies Urtheil allerdings, wie wir gezeigt haben, einiger Modificationen bedarf — und der abstracte, speculative Charakter des Dialogs, verbunden mit der milden, beschaulichen Ruhe, die in ihm waltet, und mit der gemäßigten und umsichtigen, von reifer Welterfahrung zeugenden Würdigung der menschlichen Natur und des wirklichen Lebens, wobei der frühere, allzu ideale Maßstab, wie Platon ihn auch im Staate an die Welt- und Lebensverhältnisse legt, zum Theil aufgegeben wird, uns leicht dazu verleiten, in ihm ein Werk des Greisenalters zu erblicken, das, in Form und Anschauungsweise vielfach den Gesetzen verwandt, diesem letzten,

großen Erzeugniß des platonischen Geistes nicht unwürdig zur Seite stehen würde. Aber wir werden diese Meinung, so beifallswerth sie auf den ersten Anblick erscheinen mag, doch sofort aufgeben müssen, wenn wir auf die wiederholt von uns angedeuteten, überall im Dialog zerstreuten Keime und Sprossen neuer Wahrheiten und Anschauungen achten, die im Staat und im Timäos tiefer begründet und vollständiger entwickelt werden und den Philebos als unmittelbaren Vorläufer dieser beiden großen Dialoge erscheinen lassen. Denn nicht leicht wird ein aufmerksamer Leser des Platon, der sich einigermaßen mit der Art vertraut gemacht hat, wie er spätere Ausführungen in frühern Dialogen andeutend vorbereitet, verkennen können, daß der Philebos über alle jene Fragen, die er mit jenen Dialogen gemein hat, nur eine vorläufige und vorbereitende Auskunft gibt, während diese das Vollkommnere und Entwickeltere bieten. Auch war es doch viel natürlicher, bei der Darstellung des höchsten Gutes, in welchem wir den Mittelpunkt der drei so eng verbundenen Gespräche erkannt haben, mit der Darstellung der Einwirkung desselben auf die sittliche Gestaltung des einzelnen Menschenlebens auzufangen und dann zu seiner Realisirung im Staate und zur Nachweisung seiner schaffenden Kraft in der Natur fortzuschreiten, als umgekehrt. Weniger eng scheint allerdings das Band zu sein, das den Philebos mit seinen drei Vorgängern verbindet; denn abgesehen von dem grellen Contrast, in welchem seine strenge Form zu der reichen Schönheit des Gastmahls und Phädon steht, finden wir im Ganzen in ihm wenig Bezugnahme auf die Gedankenkreise dieser beiden Dialoge, so wie des Phädros; so ist die Liebe, die dort und im Gastmahl in so erhabener Weise als Quelle alles Guten und Schönen gefeiert wurde, hier zu einem ganz gewöhnlichen Lustgefühl geworden, das, weil es nicht ohne Beimischung von Leid sein kann, noch dazu ganz aus der Reihe der Güter gestrichen wird; so wird der Erinnerung an die in jenem Leben geschauten Ideen, die im Phädon und Phädros so bedeutend hervortrat, hier gar nicht gedacht, sondern die Erinnerung ist ein rein psychischer, auf die Erfahrungen dieses Lebens beschränkter Act; auch die Unsterblichkeit der Seele, die nach dem Phädon Grundbedingung und höchstes Ergebniß aller

Philosophie ist, wird hier mit keinem Worte erwähnt. Indessen wird die verschiedene Auffassung der Liebe und der Erinnerung, wie wir oben gezeigt haben, durch den verschiedenen Standpunkt der Erörterungen bedingt, die hier in der psychologischen Entwickelung der Lustgefühle sich ganz auf dem Boden dieser Welt und des individuellen Seelenlebens bewegen. Aus demselben Grunde mag auch der Unsterblichkeit hier nicht gedacht sein, die doch, als Glaube und unmittelbare Gewißheit, bereits im Staate wieder auf das Glänzendste hervortritt. Daß es übrigens an einzelnen Beziehungen auf jene drei Dialoge keineswegs fehlt, haben wir an mehren Stellen gezeigt; noch entschiedener aber tritt die erhabene Ansicht vom höchsten Guten und der Dialektik als eine Frucht der dortigen Entwickelungen hervor. Dagegen mögen wir gern annehmen, daß zwischen Phädon und Philebos ein nicht allzu kurzer Zwischenraum liegt, der die Verschiedenheit des Tons und der Darstellungsweise uns erklären helfen mag, wenn dieselbe noch einer andern Erklärung als die Rücksicht auf den verschiedenen Inhalt bedürfen sollte.

Philébos, oder das höchste Gut.

Sokrates. Philébos. Protarchos. Andere Anwesende.

Sokrates. Erwäge denn, lieber Protarchos, welche Be- 1
hauptung du jetzt vom Philebos zu übernehmen und was für 11
eine von uns [1]) aufgestellte du, sollte sie nicht nach deinem Sinne sein, in Zweifel zu ziehen gesonnen bist. Willst du, daß wir uns Beides in das Gedächtniß zurückrufen?

Protarchos. Ja, allerdings.

Sokr. Philebos also behauptet, die Freude und die Lust und das Ergötzen und was dieser Gattung angehört, sei ein Gut für alles Lebende; das von uns dagegen erhobene Bedenken aber ist, ob nicht dies, sondern die Einsicht und das Nachdenken und Sicherinnern, sowie ferner das diesem Verwandte, die richtige Meinung und die folgerechten Schlüsse, für Alle insgesammt sich besser und ersprießlicher bewähren, die dieser Dinge theilhaftig zu werden vermögend sind; daß es aber Denen, die dieser Dinge theilhaftig werden können, den jetzt und in Zukunft Lebenden, das vor Allem Vortheilhafteste sei. Ist das nicht ungefähr der Inhalt Dessen, was wir beiderseits behaupten, lieber Philebos?

Philebos. Ja, ganz entschieden, lieber Sokrates.

Sokr. Du stehst doch in der jetzt sich dir darbietenden Besprechung deinen Mann [2]), lieber Protarchos?

Prot. Nothwendig muß ich Das; denn unser schöner Philebos ist ja erschöpft.

Sokr. Wir müssen aber doch darüber das Richtige auf alle Weise ermitteln?

Prot. Das müssen wir freilich.

Sokr. Wohlan denn, laß außerdem auch noch über Folgendes uns übereinkommen.

2 Prot. Worüber?

Sokr. Daß jetzt Jeder von uns Beiden einen Zustand der Seele und eine Richtung derselben nachzuweisen versucht, welche das Leben aller Menschen zu einem glückseligen zu machen vermag. Ist's nicht so?

Prot. Freilich, so ist's.

Sokr. Nicht wahr, ihr sagt der der Freude, wir dagegen der des Nachdenkens?

Prot. So ist's.

Sokr. Doch wie, wenn etwa ein anderer vorzüglicher als dieser erschiene? Stehen nicht, falls derselbe der Lust verwandter erscheinen sollte, wir beide der an ihr entschieden fest-
12 haltenden Lebensweise[3a]) nach, der Anhänger der Lust aber siegt über den der Einsicht?

Prot. Ja.

Sokr. Ist er es aber der Einsicht, hat dann nicht die Einsicht den Vorzug und steht nicht die Lust ihr nach? Gebt ihr Das als zugestanden zu, oder wie?

Prot. Ich bin allerdings der Meinung.

Sokr. Wie aber Philebos? Was sagst du?

Phil. Meine Meinung ist und bleibt, daß durchaus die Lust den Vorzug habe; du aber, Protarchos, magst selbst dich entscheiden.

Prot. Da du, lieber Philebos, die Untersuchung in unsere Hände gabst, dürft' es wol nicht mehr bei dir stehen, etwas dem Sokrates einzuräumen, oder umgekehrt.

Phil. Du hast recht. Vielmehr sag' ich mich feierlich davon los und rufe jetzt die Göttin selbst als Zeugin auf.

Prot. Auch wir könnten dir wol Dasselbe mitbezeugen, daß du erklärtest, was du jetzt erklärst. Demungeachtet, lieber Sokrates, wollen wir unsere weitern Untersuchungen mit dem Philebos, mag er nun beistimmen, oder wie er sonst will, hinauszuführen versuchen.

Sokr. Wir müssen es versuchen, anhebend von der Göt- 3
tin selbst, von der Dieser sagt, sie werde Aphrodite genannt; der richtigste Name derselben sei aber Lust.

Prot. Ganz richtig.

Sokr. Meine Scheu dagegen, lieber Protarchos, ist stets in Bezug auf die Namen der Götter keine menschliche und größer als jede andere. Auch jetzt führe mir Aphrodite den Namen, der ihr genehm ist; von der Lust aber weiß ich, daß sie etwas gar vielgestaltiges ist, und von ihr müssen wir, wie ich sagte, anheben und bedenken und in Erwägung ziehen, wie sie von Natur beschaffen ist. Denn, wie man so hört, ist sie ganz einfach, wie Eines, gewiß aber hat sie verschiedene und gewissermaßen einander unähnliche Gestalten angenommen; denn siehe, wir sagen doch, der zügellose Mensch empfinde Lust, es empfinde sie aber auch der Besonnene, eben durch seine Besonnenheit; es empfinde Lust der Unüberlegte und mit unüberlegten Ansichten und Hoffnungen Erfüllte, dagegen aber auch der Verständige, eben durch sein Verständigsein. Würde aber, wer diese beiden Arten der Lust einander ähnlich nennen wollte, nicht mit Recht als unverständig erscheinen?

Prot. Sie sind nämlich, lieber Sokrates, entgegengesetztes Ursprungs, sind einander selbst aber gewiß nicht entgegengesetzt. Denn wie sollte wol nicht unter allen Dingen eine Lust der andern, Dasselbe sich selbst am ähnlichsten sein?

Sokr. Auch eine Farbe der Farbe, du Vortrefflicher; in Beziehung eben darauf, daß sie insgesammt Farben sind, werden sie nicht verschieden sein, gewiß erkennen aber wir Alle, daß das Schwarze vom Weißen nicht blos verschieden, sondern auch das ihm Entgegengesetzteste ist; ebenso Gestalt von Gestalt. Der Gattung nach ist Alles Eins; die einzelnen Arten derselben aber sind andere Arten, theils entschieden entgegengesetzt,
theils findet ein unendlicher Unterschied zwischen ihnen statt. 13
Und vieles Andere werden wir so beschaffen finden; darum vertraue wenigstens dieser Behauptung nicht, welche überall das Entgegengesetzteste zu Einem macht. Denn ich besorge, wir werden manche Lust der andern entgegengesetzt finden.

Prot. Vielleicht. Inwiefern wird Das aber unserer [3b]) Untersuchung Eintrag thun?

Sokr. Weil du sie, werden wir einwenden, die unähnlich sind, mit einem ihnen nicht zukommenden Beiworte bezeichnest. Denn du erklärst alles Lusterregende für etwas Gutes. Daß nun das Lusterregende ein Lusterregendes sei, wird keine Ansicht in Zweifel ziehen. Obgleich aber viele Arten desselben, wie wir behaupten, schlecht, andere aber gut sind, nennst du doch alle gut, während du, sollte dich Jemand bei der Untersuchung dazu treiben, einräumst, daß sie unähnlich seien. Was befindet sich doch nun gleichmäßig in der guten und schlechten, daß du jegliche Lust etwas Gutes nennst?

Prot. Was sagst du Sokrates? Glaubst du denn, daß Jemand, der annimmt, das Gute bestehe in der Lust, daß der es sich dann gefallen lassen werde, daß du behauptest, manche Lust sei gut, manche andere aber schlecht?

Sokr. Du wirst aber doch gewiß wenigstens zugeben, daß sie einander unähnlich und manche auch entgegengesetzt seien.

Prot. Aber doch wenigstens nicht als Lust.

Sokr. Wir gerathen wieder auf dieselbe Rede, lieber Protarchos. Wir werden demnach behaupten, daß Lust von Lust sich nicht unterscheide, sondern daß alle Arten einander ähnlich seien; die jetzt angeführten Beispiele geben uns keinen Anstoß und wir werden etwas versuchen und reden wie die Allerbeschränktesten und dabei in Untersuchungen Unerfahrenen.

Prot. Welche meinst du denn?

Sokr. Weil ich, wenn ich es dir nachthue und zu meiner Vertheidigung zu sagen wage, das Unähnlichste sei dem Unähnlichsten das Allerähnlichste, Dasselbe dir einwenden kann, und wir jugendlich unbesonnener, als wir sollten, erscheinen und unsere Untersuchung aus der Richtung und auf Irrwege gerathen wird. Laß uns daher wieder die entgegengesetzte Richtung einschlagen, und indem wir wol auf ähnliche Pfade [4]) zurückkehren, dürften wir vielleicht wol irgendwie uns einigen.

Prot. Sage, wie?

4 Sokr. Nimm an, daß du, lieber Protarchos, mir wiederum die Frage vorlegst.

Prot. Welche denn?

Sokr. Ob es der Einsicht, dem Wissen, dem Nachdenken und allen denjenigen Dingen, die ich doch zu Anfange für

Güter erklärte, nicht, wenn du genau nachfragst, worin doch das Gute besteht, ebenso ergehen werde, wie deiner Behauptung?

Prot. Wie denn?

Sokr. Auch die gesammten Kenntnisse werden uns vielfältig und einige derselben unter sich unähnlich bedünken. Ergäben sich aber einige derselben sogar als einander entgegengesetzt, wäre ich dann wol werth, jetzt an einer Untersuchung 11
Theil zu nehmen, wenn ich, eben Das besorgend, behaupten wollte, keine Kenntniß sei der andern unähnlich, und wenn nachher gar bald diese Untersuchung wie ein Märchen uns zunichte würde, uns aber irgend eine Abgeschmacktheit Rettung bieten müßte?

Prot. So darf es fürwahr, die Rettung ausgenommen, nicht sich begeben. Doch gefällt mir allerdings das Gleiche deiner und meiner Rede. Es mag viele und unähnliche Arten der Lust geben, sowie viele und verschiedenartige Kenntnisse.

Sokr. Ohne also die Verschiedenheit deines und meines höchsten Gutes zu verhehlen, sondern indem wir sie offen hinstellen, laß es uns darauf wagen, ob sie etwa, einer Prüfung unterworfen, uns zu erkennen geben, ob man die Lust das höchste Gut zu nennen habe, oder die Einsicht, oder ob irgend ein Drittes es sei. Denn gewiß nicht darum lassen wir uns jetzt in einen Streit ein, damit Das, was ich aufstelle, oder Das, was du, den Sieg davontrage, sondern dem Richtigsten müssen wol wir beide unsern Beistand leihen.

Prot. Freilich müssen wir das.

Sokr. Folgenden Satz wollen wir also durch unsere Zu- 5
stimmung noch fester stellen.

Prot. Welchen doch?

Sokr. Der allen Menschen, wenn sie es wollen, zu schaffen macht, ja Manchen manchmal auch wider ihren Willen.

Prot. Sprich deutlicher.

Sokr. Den mein' ich, auf den wir jetzt geriethen, einen seiner Natur nach gar wundersamen. Denn gewiß der Satz, das Eine sei ein Vieles und das Viele Eines, klingt wundersam, und gegen Den, der eines von beiden annimmt, läßt sich leicht Streit erheben.

Prot. Meinst du so, wenn Jemand behauptet, daß ich, Protarchos, der von Natur Einer ist, wiederum ein Vieles sei, indem er diese meine Ichs als einander entgegengesetzt, als groß und klein, leicht und zugleich schwer, und in tausend andern Beziehungen, annimmt?

Sokr. Du, lieber Protarchos, hast die allgemein verbreitete unter jenen wundersamen Aussagen über das Eine und Viele angeführt, hinsichtlich welcher schier von Allen bereits zugestanden ist, man dürfe mit dergleichen sich nicht befassen, in der Meinung, dieselben erweisen sich als kindisch, leicht widerlegbar und den Untersuchungen sehr hinderlich; ja, nicht einmal damit, wenn Einer, nachdem er die Glieder und zugleich Theile eines Jeglichen nachwies und einen Andern zum Zugeständniß trieb, das Alles sei, diesem Satze zufolge, jenes Eine, lachend Das widerlegt, weil Dieser durchaus sich getrieben sehe, Naturwidriges zu behaupten, daß das Eine ein Vieles und Unendliches und das Viele nur Eines sei.

Prot. Doch von welchem Andern sprichst denn du, lieber Sokrates, was noch nicht, als zugegeben, über diese Lehre allgemein verbreitet ist?

Sokr. Wenn, mein junger Freund, Jemand das Eine als nicht zu dem Werdenden und Vergehenden gehörig, wie wir es eben thaten, annähme. Denn in diesem Falle und bei einem solchen Einen, von dem wir jetzt sprechen, ist es zugestanden, das bedürfe keiner Widerlegung. Sollte es aber Jemand versuchen, den Menschen als Eines anzunehmen, und den Stier als Eines und das Schöne und das Gute als Eines, dann führt die mit der gehörigen Eintheilung verbundene Beschäftigung mit diesen und dergleichen Einheiten zu einer Erörterung.

Prot. Wie so?

Sokr. Zuerst, ob man gewisse Einheiten der Art als wirklich seiend anzunehmen habe; dann, wie nun wieder diese, jede einzelne Eine und stets dieselbe und weder des Entstehens noch des Vergehens fähig, dennoch ganz zuverlässig diese Eine sei; ferner, ob entweder anzunehmen sei, daß sie, wieder unter dem Werdenden und Unendlichen verstreut und zu einem Vielen geworden, oder als ein Gesammtes, sie selbst von sich selbst geschieden, zu Demselben und Einem — was sich als das Un-

möglichste von Allem herausstellen dürfte — zugleich in dem Einen und in dem Vielen werde. In diesem, lieber Protarchos, auf ein solches Eine und Viele, nicht aber auf jenes sich Beziehendem, liegt, wird es nicht richtig festgestellt, der Grund alles Zweifels, wenn richtig dagegen, aller Klarheit.

Prot. Müssen wir also nicht Das bei unserer jetzigen Untersuchung zuerst durcharbeiten, lieber Sokrates?

Sokr. Wie ich wenigstens behaupten möchte.

Prot. Und demnach nimm an, daß wir Alle hier dergleichen Behauptungen dir einräumen. Vielleicht ist's aber am besten, den Philebos, da er sich wohl gebettet glaubt, jetzt nicht durch neue Fragen zu beunruhigen.

Sokr. Wohl. Womit möchte also wol Jemand diesen 6
Kampf über das dem Zweifel Unterworfene, da es ein vielumfassender und vielgestaltiger ist, beginnen? Etwa damit?

Prot. Womit?

Sokr. Wir behaupten doch wol, daß das aus den Untersuchungen als Dasselbe sich ergebende Eine und Viele, allerwärts, bei jedem der jedesmal besprochenen Gegenstände, so vordem wie jetzt mit unterlaufe. Und Das wird weder je aufhören, noch begann es erst jetzt; sondern so etwas liegt, wie mir offenbar ist, als etwas Unvergängliches, nie Veraltendes, in dem Wesen unserer [7]) Untersuchung selbst. Wer aber von den jungen Leuten zuerst von dieser Lehre kostete [8]), der freut sich, als habe er einen Weisheitsschatz gefunden, seine Freude begeistert ihn und er rüttelt gern an jedem Satze, indem er bald nach der einen Seite ihn dreht und zum Einen ihn verschmilzt, bald aber wieder auseinanderwickelt und in Theile zerlegt, wobei er zuerst und zumeist sich selbst in Verlegenheit bringt und zweitens Den, den er jedesmal gefaßt hat, es mag nun eben ein Jüngerer oder Älterer oder Altersgenosse sein, ohne Vater und Mutter, oder sonst einen seiner Zuhörer, ja 16
fast irgend ein lebendes Geschöpf, geschweige denn einen Menschen zu schonen; da er wol selbst eines Barbaren [9]) nicht schonen würde, wenn ihm nur irgendwoher ein Dolmetscher zur Hand wäre.

Prot. Siehst du denn nicht, lieber Sokrates, wie zahlreich wir und daß wir alle jung sind, und besorgst du nicht, daß wir

uns mit Philebos zu einem Angriff auf dich vereinigen, wenn du uns schmähst? Demungeachtet, wenn es, erkennen wir doch was du meinst, ein Mittel und eine Wendung gibt, damit eine solche Verwirrung in allen Gnaden von unserer Untersuchung fern bleibe und damit wir einen schönern Weg bei der Untersuchung ausfindig machen, als diesen, so bemühe du dich darum und wir wollen nach Kräften dir folgen; denn die gegenwärtige Untersuchung ist keine geringfügige, lieber Sokrates.

Sokr. Freilich nicht, lieben Kinder, wie euch Philebos anzureden pflegt. Gewiß aber gibt es keinen schönern Weg, noch dürfte ein schönerer wol sich ergeben, als derjenige, dessen Liebhaber ich stets bin, der sich aber bereits oft mir entzog und mich allein und in der Irre ließ.

Prot. Welcher ist das? Er werd' uns nur gezeigt.

Sokr. Einer, den anzugeben nicht sehr schwer, aber einzuschlagen höchst schwierig ist. Denn Alles, was zu einer Kunst gehörig erfunden wurde, kam durch diesen zu Tage. Erwäge nun, welchen ich meine.

Prot. Gib ihn nur an.

Sokr. Als eine Gabe der Götter an die Menschen, wie mir wenigstens es offenbar ist, wurde es irgendwoher von den Göttern, durch einen Prometheus mit dem leuchtendsten Feuer verbunden, herabgeschleudert. Und die früher Lebenden, besser als wir und den Göttern näher wohnend [10]), überlieferten es als eine Sage: Daß Jegliches, von dem man jedes Falles sage: es sei, aus dem Einen und Vielen bestehe und Begrenzung und Unbegrenztheit in sich vereinige. Bei dieser Ordnung der Dinge müßten wir also bei Allem jedesmal Einen Grundbegriff aufsuchen und annehmen; denn wir würden ihn, als darin enthalten, auffinden; hätten wir nun diesen erfaßt, nach dem Einen Zweien, sollten sie etwa stattfinden, nachspähen, oder wo nicht, Dreien oder einer andern Anzahl, und mit jedem dieser Einzelnen wieder ebenso verfahren, bis Jemand erkennt, daß das anfängliche Eine nicht blos ein Eines, Vieles und Unbegrenztes ist, sondern auch ein Wievieles es ist; den Begriff des Unbegrenzten aber nicht auf die Menge anwenden, bevor man seine gesammte Anzahl erkannt, die zwischen dem Einen und dem Unbegrenzten liegt. Dann erst dürfe man jede der

gesammten Einheiten dem Unbegrenzten anheim geben und als beseitigt ansehen. So überlieferten es uns, wie ich sagte, die Götter, zu forschen, zu lernen und uns gegenseitig zu belehren; die Weisen unter den Jetztlebenden aber nehmen das Eine, wie 17
es sich ihnen eben darbeut, und das Viele rascher und fahrlässiger, als sie sollten, an, nach dem Einen aber sogleich das Unbegrenzte, das dazwischen Liegende dagegen entgeht ihnen; aber darin liegt der Unterschied zwischen dem dialektischen (logischen, denkgerechten) und dem auf Streit gerichteten Verfahren bei unsern miteinander angestellten Untersuchungen.

Prot. Einiges deiner Rede glaube ich so ziemlich zu ver- 7
stehen, lieber Sokrates; bei Anderm bedarf es für mich einer deutlichern Auseinandersetzung deiner Meinung.

Sokr. Gewiß, lieber Protarchos, ist was ich meine, an den Buchstaben deutlich; an ihnen, die dir ja gelehrt wurden, fasse es auf.

Prot. Wie so?

Sokr. Der Ton, der aus dem Munde kömmt, ist doch wol Einer und wiederum seiner Vielfältigkeit nach unbegrenzt, bei Allen und Jedem.

Prot. Wie anders?

Sokr. Und keines von beiden macht uns zu irgend Kundigen, weder daß wir ihn als unbegrenzt, noch als Einen erkennen; sondern sein Umfang und seine Beschaffenheit, das ist's, was jeden von uns zu einem der Buchstabenlehre Kundigen macht.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Und gewiß, was zum Musikkundigen macht, ist Dasselbe.

Prot. Wie so?

Sokr. Auch was diese Kunst anbetrifft, ist wol der Ton das Eine in ihr.

Prot. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Deren laß uns aber zwei annehmen, den hohen und tiefen, und als dritten den Mittelton. Oder wie?

Prot. Wie du sagst.

Sokr. Weißt du aber Das blos, dürftest du wol noch nicht der Tonkunst kundig, doch weißt du es nicht, in dieser Beziehung gar nichts werth sein.

Prot. Ja freilich.

Sokr. Sondern wenn du, Freund, begriffest, wie viel der Zahl nach und wie beschaffen die Abstände des Tones hinsichtlich seiner Höhe und Tiefe sind und die Bestimmungen der Abstände und wie viele Verbindungen daraus entstanden, welche die früher Lebenden erkannten und uns, ihre Schüler, mit dem Namen der harmonischen zu bezeichnen lehrten; daß ferner bei den Bewegungen des Körpers ähnliche Verhältnisse stattfinden, welche man, sagen sie, durch Zahlen ausgedrückt, Zeitmaß und Rhythmus zu nennen und dabei zu bedenken habe, daß man so jedes Eine und Viele betrachten müsse: erfaßtest du nämlich dieses so, dann wurdest du Dessen kundig und wenn du irgend eines Andern von Dem, was da ist, durch solche Betrachtung dich bemächtigetest, gelangtest du darüber zur Einsicht. Die unbegrenzte Menge jeder und in jeder Sache aber erzeugt jedesmal Begrenztheit deiner Einsicht, und daß du nicht beachtenswerth und mitzuzählen seist, indem du stets in allen Dingen die Zahl unbeachtet lässest.

8 Prot. Offenbar, lieber Philebos, sprach sich Sokrates, nach meiner Meinung wenigstens, sehr schön in dem jetzt Gesagten aus.

18 Phil. Auch der meinigen nach, an und für sich wenigstens. Aber in welcher Beziehung auf uns und in welcher Absicht hat er doch jetzt diesen Vortrag gehalten?

Sokr. Mit Recht, lieber Protarchos, hat Philebos uns diese Frage vorgelegt.

Prot. Ja, allerdings; beantworte sie ihm nur.

Sokr. Das will ich thun, nachdem ich noch ein Weniges über eben diesen Gegenstand hinzufügte. Wie nämlich Jemand, wenn er irgendwelches Eine erfaßte, wie dieser unserer Behauptung zufolge nicht sogleich auf das Wesen des Unbegrenzten, sondern auf irgend eine Zahl seinen Blick richten muß, so muß auch umgekehrt Jemand, wenn er zuerst das Unbegrenzte zu erfassen sich genöthigt sah, nicht sogleich an das Eine, sondern wieder an eine in jedem Falle eine Menge umfassende Zahl denken, nach Allem zuletzt aber an das Eine. Wenden wir wieder das jetzt Gesagte auf die Buchstaben an.

Prot. Wie das?

Sokr. Da den Ton oder Laut als etwas Unbegrenztes ob nun ein Gott erkannte, oder ein göttlicher Mensch, wie eine Sage in Aegypten herrscht, welche berichtet, daß Theuth es gewesen sei, der zuerst in dem Unbegrenzten die Selbstlaute, nicht als Eines, sondern als mehre erkannte, und wieder andere keines selbständigen Lautes, aber doch eines Mitlauts theilhaftige, und auch diese auf eine Zahl beschränkt; der ferner eine dritte Gattung von Buchstaben ausschied, die bei uns jetzt stumme heißen, darauf aber die weder selbst- noch mitlautenden bis auf jeden einzelnen unterschied, und die Selbstlauter und die dazwischen liegenden in derselben Weise, bis er, nach Ermittelung ihrer Zahl, jedem einzelnen und allen insgesammt den Namen der Grundlaute (Buchstaben) beilegte. Indem er aber einsah, daß kein Einziger von uns auch nur Eine derselben an und für sich ohne sie alle zu erlernen vermöge, gab er, indem er ferner erwog, daß dieses Band Eines sei und sie alle gewissermaßen zu einer Einheit vereinige, der Einen sie alle umfassenden Kunst den Namen und die Benennung der Buchstabenlehre.[11])

Phil. Das in seiner gegenseitigen Beziehung ward mir noch deutlicher als jenes, lieber Protarchos: der eigentliche Zweck der Rede aber entgeht mir auch jetzt noch, wie kurz zuvor.

Sokr. Meinst du etwa, lieber Philebos, in wiefern Das zur Sache gehört?

Phil. Ja, Das ist es, wonach ich und Protarchos längst schon forschen.

Sokr. Ihr forscht, wie du sagst, schon längst, während ihr gewiß bereits zur Stelle seid.

Phil. Wie so?

Sokr. War zwischen uns nicht gleich anfangs von der 9
Einsicht und der Lust die Rede, welche von beiden vorzuziehen sei?

Phil. Wovon sonst?

Sokr. Und wir behaupteten doch, jede von beiden sei Eines?

Phil. Ja, allerdings.

Sokr. Stellt nun also die vorausgegangene Erörterung

an uns nicht die Foderung, nachzuweisen, in wiefern jedes von beiden Eines und Vieles ist und wie jedes nicht sogleich zum
19 Unbegrenzten, sondern vorher zu einer Zahl gelangt, bevor jedes von ihnen zu einem Unbegrenzten wird?

Prot. In keine leichte Aufgabe, lieber Philebos, hat uns Sokrates, indem er uns, ich weiß nicht auf welche Weise, gewissermaßen im Kreise herumführte, verwickelt. So erwäge denn, welcher von uns Beiden die jetzt gestellte Frage beantworten soll. Vielleicht ists lächerlich, daß ich, der ich mich vollständig zum Aufnehmen der Untersuchung anheischig machte, nun wieder, weil ich auf das jetzt Gesagte nicht zu antworten vermag, es dir zumuthe; doch noch lächerlicher würde es, denk' ich, sein, wenn keiner von uns Beiden es vermöchte. Erwäge also, was wir thun. Sokrates scheint mir nämlich nach den Arten der Lust zu fragen, ob es deren gibt oder nicht, und wie viele deren sind und von welcher Beschaffenheit, und in Beziehung auf die Einsicht dasselbe in gleicher Weise.

Sokr. Was du da sagst, ist sehr richtig, Sohn des Kallias; denn können wir Das nicht bei jedem Einen und Aehnlichen und sich selbst Gleichen und dem ihm Entgegengesetzten thun, dann dürfte, wie die vorausgegangene Erörterung nachgewiesen hat, keiner von uns zu irgend einem Theile einer Untersuchung irgend einmal tauglich werden.

Prot. Ziemlich so scheint es sich zu verhalten, lieber Sokrates. Doch schön ist es zwar für den Verständigen, Alles zu wissen, das zweite Ziel aber, auf welches er steuern muß, scheint mir zu sein, daß er sich nicht selbst täusche. Zu welchem Behufe bemerk' ich denn Das jetzt? Das will ich dir sagen. Du, lieber Sokrates, hast uns Allen diese Zusammenkunft und dich selbst gegönnt, zu entscheiden, welches unter den menschlichen Gütern das beste sei. Als nämlich Philebos die Lust und das Ergötzen und die Freude und Alles, was von der Beschaffenheit ist, nannte, erhobst du dagegen Widerspruch, nicht sie seien es, sondern jenes; was wir uns absichtlich, mit Recht oft in das Gedächtniß zurückrufen, damit beide Behauptungen, der Erinnerung gegenwärtig, geprüft werden. Du behauptest aber, wie es scheint, das mit Recht als besser denn die Lust anzuerkennende Gut sei Verstand,

Wissen, Einsicht, Kunst und überhaupt alles diesen Verwandte, dem man, nicht aber Jenem, nachstreben müsse. Als diese Meinungen unter beiderseitigem Widerspruch aufgestellt waren, drohten wir dir scherzend[12]), nicht eher dich nach Hause zu lassen, bis durch Entscheidung dieses Streites unsere Unterredung zu einem genügenden Schlusse gediehen sei. Du aber willigtest ein und gabst dich uns zu diesem Zwecke hin. So sagen wir nun wie die Kinder: Bei dem gehörig uns Zugestandenen gilt kein Zurücknehmen. Höre also auf, auf diese Weise Dem, was wir jetzt vorbringen, zu begegnen.

Sokr. Auf welche meinst du?

Prot. Indem du uns in Verlegenheit setzest und uns weitere Fragen vorlegst, auf die wir nicht im Stande sein dürften, dir im Augenblick eine genügende Antwort zu geben. Denn laß uns nicht glauben, daß mit der Verlegenheit unser Aller unser gegenwärtiger Streit beendigt sei, sondern wenn wir Das zu thun unvermögend sind, mußt du es thun; versprachst du es doch. Gehe doch mit dir selber zu Rathe, ob du Gattungen der Lust und des Wissens zu bestimmen, oder das aufzugeben habest, wenn du auf eine andere Weise irgendwie es vermagst und sonst wie Lust hast, das jetzt unter uns in Frage Gestellte zu verdeutlichen.

Sokr. Da du dich so ausdrücktest, hat also das durch jene Zusage gebundene Ich nichts weiter zu befahren; denn das Hinzugefügte: wenn du Lust hast, beseitigt in jeder Beziehung jede Besorgniß. Außerdem scheint mir ferner irgend ein Gott eine Rückerinnerung uns verliehen zu haben.

Prot. Wie so denn und an was?

Sokr. Ich besinne mich jetzt auf gewisse Reden, die ich vorlängst einmal im Traume oder auch wachend über die Lust und die Einsicht vernahm, daß in keinem von Beiden jenes Gut bestehe, sondern in einem andern Dritten, von diesen Verschiedenen, beiden aber Vorzuziehenden. Und wenn uns das jetzt deutlich heraustäte, dann ist die Lust um ihren Sieg; denn das Gute könnte nicht mehr als Dasselbe mit ihr sich herausstellen. Oder wie?

Prot. So ists.

Sokr. Der Gattungen der Lust werden wir aber, meiner

Meinung nach, zur Entscheidung nicht weiter bedürfen. Das wird der Fortgang noch deutlicher zeigen.

Prot. Sehr schön, führ' es nun auch so hinaus.

Sokr. Vorher wollen wir also noch über einige Kleinigkeiten uns verständigen.

Prot. Von welcher Art?

Sokr. Glaubst du, daß dieses Gutes Beschaffenheit nothwendig etwas Vollkommenes, oder etwas Nichtvollkommenes sei?

Prot. Gewiß das Allervollkommenste, lieber Sokrates.

Sokr. Wie weiter? Dieses Gut ist etwas Genügendes?

Prot. Wie sollt' es nicht? Und muß von Allem, was da ist, in dieser Hinsicht sich unterscheiden.

Sokr. Folgendes aber sehen wir, denk' ich, am meisten fürwahr uns gedrungen, von ihm auszusagen, daß jegliches mit ihm Bekannte ihm nachjagt, begierig es zu erhaschen und sich selbst anzueignen trachtet, und sich um nichts kümmert, was nicht zugleich zu solchem Gute führt.

Prot. Dagegen ist nichts einzuwenden.

Sokr. Laß uns doch das Leben der Lust und der Einsicht sondern und prüfen, indem wir jedes für sich betrachten.

Prot. Wie meintest du?

Sokr. Weder befinde sich in dem der Lust Einsicht, noch in dem der Einsicht Lust. Denn es darf, wenn eines von beiden dieses Gut ist, dasselbe keines Weitern bedürftig sein:
21 welches von ihnen aber bedürftig erscheinen sollte, das gilt uns wol nicht mehr fürder wirklich für dieses Gut.

Prot. Wie sollt' es wol?

Sokr. Wollen wir nicht an dir Das zu erproben versuchen?

Prot. Ei allerdings.

Sokr. So antworte.

Prot. Frage nur.

Sokr. Würdest du, lieber Protarchos, es dir gefallen lassen, der größten Lust dich erfreuend dein ganzes Leben zu verbringen?

Prot. Wie sollt' ich nicht?

Sokr. Würdest du, wenn Du Das in vollem Maße hättest, noch eines Andern außerdem dich für bedürftig erachten?

Prot. Keineswegs.

Sokr. Doch siehe zu, auch vom Einsehn, Erkennen, Erwägen und allem damit Verwandten nicht einmal etwas zu ahnden[13a)]?

Prot. Und wozu? Hätt' ich doch wol Alles, wenn ich das Frohsein hätte.

Sokr. Nicht wahr, du würdest, so lebend, dein Leben hindurch stets der größten Lust dich erfreuen?

Prot. Wie sollt' ich nicht?

Sokr. Da dir aber Nachdenken und Erinnerung und Wissen und eine richtige Meinung abgeht, so mußt du fürwahr nothwendig, als aller Einsicht entblößt, selbst darüber, ob du froh bist oder nicht, in Unwissenheit sein.

Prot. Nothwendig.

Sokr. Und gewiß kannst du, der Erinnerung entbehrend, nicht Dessen, daß Du einmal froh warst, dich erinnern, und wenn dir eine augenblickliche Lust zufällt, kann dir nicht einmal eine Erinnerung daran zurückbleiben, noch kannst du ferner, der richtigen Meinung ermangelnd, indem du froh bist, froh zu sein vermeinen, noch, der Ueberlegung beraubt, vermögend sein zu überlegen, wie du in Zukunft froh sein mögest, und mußt das Leben nicht eines Menschen führen, sondern eines Schwammes, oder der Seethiere, deren Leben ein in Austerschalen eingeschlossenes ist. Verhält es sich so, oder können wir es daneben auch anderswie denken?

Prot. Wie könnten wir?

Sokr. Verdient also ein solches Leben, daß wir es wählen?

Prot. Diese deine Rede, lieber Sokrates, hat mich jetzt ganz zum Verstummen gebracht.

Sokr. Demnach wollen wir noch nicht ermüden, sondern dagegen auch das Leben des Nachdenkens vornehmen und betrachten.

Prot. Welches meinst du doch? 11

Sokr. Ob Jemand von uns es sich wol gefallen lassen möchte, zu leben mit Einsicht begabt und Nachdenken und jeglicher Erinnerung an Jegliches, der Lust aber weder in hohem noch niederm Grade theilhaftig, so wenig wie umgekehrt des

Schmerzes, sondern durchaus unempfindlich gegen Alles der Art?

Prot. Keine von diesen beiden Lebensweisen erscheint, mir wenigstens, wünschenswerth, lieber Sokrates, noch dürfte sie je, wie ich denke, einem Andern so erscheinen.

22 Sokr. Wie aber die vereinte, lieber Protarchos, die gemeinschaftlich aus beiden zusammengesetzte?

Prot. Der Lust meinst du und dem Nachdenken und der Einsicht?

Sokr. Das und eine solche mein' ich.

Prot. Diese wird gewiß ein Jeder lieber wählen als irgend eine von jenen beiden und außerdem nicht etwa der Eine, der Andere aber nicht.

Sokr. Begreifen wir nun, was sich jetzt für unsere gegenwärtige Unterredung ergibt?

Prot. Ja allerdings, daß zwar drei Lebensweisen aufgestellt wurden, daß aber von zweien keine weder genügend, noch zu wählen sei, weder für Menschen, noch für Thiere.

Sokr. Lag es nun nicht hinsichtlich dieser bereits zu Tage, daß keine von ihnen jenes Gut umfaßte? Denn sonst würde sie sich wol genügend und vollkommen bewähren und für jedes Thier und jede Pflanze, die vermögend wären, stets ihr ganzes Leben hindurch so zu leben, wählenswerth. Träfe aber Jemand von uns eine andere Wahl, dann würde er, der Natur zuwider, absichtslos und aus Unkenntniß des wirklich zu Wählenden sie treffen, oder vermöge einer nicht glücklichen Nothwendigkeit.

Prot. So scheint es fürwahr sich zu verhalten.

Sokr. Daß wir also jenes Gut und die Göttin des Philebos nicht für Dasselbe halten dürfen, scheint mir zur Genüge nachgewiesen.

Phil. Ist doch auch dein Nachdenken nicht jenes Gut, lieber Sokrates, sondern dasselbe werden ungefähr dieselben Vorwürfe treffen.

Sokr. Das meinige vielleicht wol, lieber Philebos, ich denke aber gewiß nicht zugleich das wahrhafte, göttliche, sondern daß es damit sich anderswie verhalte, daß also der Siegespreis der Beides vereinigenden Lebensweise vor dem Nachdenken

gebühre, darüber bin ich nicht unentschieden. Wie wir es aber mit dem zweiten Preise halten werden, das müssen wir sehen und erwägen. Denn leicht dürfte wol den Grund der Beides vereinigenden Lebensweise von uns Beiden der Eine in dem Nachdenken, in der Lust der Andere suchen, und so käme jenes Gut wol keinem dieser Beiden zu, als Grund desselben sähe aber wol der Eine das Eine, der Andere das Andere an. Das möcht' ich aber wol noch hartnäckiger gegen den Philebos verfechten, daß in jener gemischten Lebensweise, was Das auch sein mag, durch dessen Ergreifen sie zur wählenswerthen und guten wurde, diesem nicht die Lust, sondern das Nachdenken verwandter und ähnlicher ist. Und dieser Rede zufolge dürfte man sagen, daß weder der erste Preis, ja nicht einmal der zweite, der Lust je mit Recht zukomme. Auch dem dritten steht sie ziemlich fern, dürfen wir hier meinem Nachdenken in etwas vertrauen.

Prot. Gewiß, lieber Sokrates; mir wenigstens scheint bei dir jetzt die Lust daniedergestreckt, getroffen gleichsam von den jetzigen Erörterungen, denn sie liegt, indem sie um den Siegespreis rang, zu Boden. Von dem Nachdenken muß man aber, 23
scheint es, sagen, daß es verständigerweise den Siegespreis nicht beanspruchte, wär' es ihm doch sonst ebenso ergangen; doch die Lust, der entschieden selbst der zweite Preis abgesprochen wird, dürfte bei ihren Verehrern in einige Mißachtung gerathen. Denn selbst ihnen dürfte sie fürderhin nicht gleich schön bedünken.

Sokr. Wie also? Ists nicht besser, sie hinfort auf sich beruhen zu lassen, und ihr nicht durch eine ganz genaue Prüfung und Durchforschung Verdruß zu bereiten?

Prot. Da hast du Unrecht, lieber Sokrates.

Sokr. Etwa weil ich von etwas Unmöglichem sprach, der Lust Verdruß zu bereiten?

Prot. Nicht deswegen blos, sondern weil es dir sogar entgeht, daß keiner von uns je dich ziehen lassen wird, bevor du Das in deiner Erörterung zum Abschluß brachtest.

Sokr. Ei, ei! welche weitschichtige Untersuchung haben wir da noch vor uns, mein Protarchos, die jetzt auch wol gar nicht leicht sein dürfte! Denn offenbar bedarf Derjenige, wel-

cher dem Nachdenken den zweiten Preis zu erstreiten zu Felde zieht, noch anderer Zurüstung; er muß, so zu sagen, noch andere Geschosse als die frühern Reden anwenden, vielleicht zum Theil auch dieselben. Versuchen wir es also?

Prot. Wie sollten wir nicht?

12 Sokr. Versuchen wir wenigstens bei Feststellung des Anfangs derselben recht vorsichtig zu Werke zu gehen.

Prot. Was für einen meinst du?

Sokr. Alles im gesammten All jetzt Seiende laß uns in zwei, oder lieber, gefällt es dir, in drei Theile theilen.

Prot. In welche?

Sokr. Sagten wir nicht irgendwo[13b]), daß ein Gott den Menschen das Seiende als theils unbegrenzt, theils begrenzt offenbarte?

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Nehmen wir Das als zwei der Gattungen an, als die dritte aber eine aus diesen beiden gemischte. Doch lächerlich ist, scheint es, mein Beginnen, nach Gattungen genügend zu scheiden und zusammenzuzählen.

Prot. Was sagst du da, mein Bester?

Sokr. Ich bedürfe ferner noch einer vierten Gattung.

Prot. Welcher? sprich.

Sokr. Erwäge den Grund der Vermischung dieser beiden miteinander, und füge ihn zu diesen dreien als die vierte.

Prot. Wirst du außerdem nicht auch noch einer fünften bedürfen, die etwas zu scheiden vermag?

Sokr. Vielleicht wol; für jetzt jedoch, denk' ich, nicht. Doch sollte sie irgend nöthig sein, so wirst du mir es ja wol verzeihen, wenn ich noch eine fünfte nachhole.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Indem wir nun von diesen vieren drei ausscheiden, wollen wir versuchen, da wir jedes von zweien derselben vielfältig auseinander gerissen und zerspaltet sehen, einzusehen, in wiefern, nachdem wir jedes der beiden wieder zu Einem vereinigten, jedes von ihnen Eines und Vieles war.

Prot. Wolltest du dich mir darüber noch etwas deutlicher erklären, so könnt' ich dir vielleicht folgen.

24 Sokr. Ich sage also, daß die zwei (Gattungen), welche

ich aufstelle, diejenigen seien, von denen ich jetzt sprach, die unbegrenzte und die einer Begrenzung theilhaftige. Daß aber das Unbegrenzte gewissermaßen ein Vieles ist, das will ich nachzuweisen versuchen; das der Begrenzung Theilhaftige aber sparen wir uns auf.

Prot. Das wollen wir.

Sokr. Erwäge nun. Denn Das, was ich dich in Erwägung zu ziehen auffodere, ist zwar schwierig und manchem Einwand unterliegend, aber dennoch erwäg' es. Siehe zuerst hinsichtlich des Wärmern und Kältern [14]), ob du wol eine Grenze bemerkest, oder ob etwa das den Gattungen selbst inwohnende Mehr und Weniger, so lange sie ihnen inwohnen, ihnen nicht zu einer Endschaft zu gelangen gestattet; denn käme es mit jenen zum Ende, so wäre es auch mit diesen vorbei.

Prot. Du hast sehr recht.

Sokr. In dem Wärmer oder Kälter aber liegt, behaupten wir, stets das Mehr und das Weniger.

Prot. Freilich.

Sokr. Unsere Nachforschung zeigt uns also, daß diese beiden kein Ende haben. Als endlose werden sie daher gewiß zu unbegrenzten.

Prot. Und das gar stark, lieber Sokrates.

Sokr. Recht zweckmäßig unterbrachst du meine Rede, mein geliebter Protarchos, und brachtest in Erinnerung, daß auch dieses Garstark, welches du eben aussprachst, und das Allmälig dasselbe Vermögen besitzen, wie das Mehr und Weniger. Denn wo sie sich finden, lassen sie nicht einen bestimmten Umfang eines Jeden zu, sondern indem sie stets das Stärker und Allmäliger und ihr Gegentheil jedem Handeln beilegen, bewirken sie das Mehr und Weniger und machen den bestimmten Umfang zu nichte. Denn wenn sie nicht, wie wir uns eben ausdrückten, den bestimmten Umfang zu nichte machten, sondern ihm selbst und dem Maßhaltenden unter dem Mehr und Weniger, dem Garstark und Allmälig ihre Stelle einzunehmen gestatteten, dann wichen diese selbst aus ihrer eigenen Stelle, die sie einnahmen. Denn sie wären, indem sie einen bestimmten Umfang bekämen, kein Wärmer und Kälter mehr. Ist das

Wärmere doch im steten Fortschreiten und verharret nicht und das Kältere ebenso; der bestimmte Umfang aber kam zum Stillstehen und hörte auf fortzuschreiten. Dieser Aussage nach würde aber doch das Wärmere und sein Gegentheil zu einem Unbegrenzten.

Prot. So ergibt es sich wol, lieber Sokrates, doch ists, wie du da sagtest, nicht leicht Dem zu folgen. Vielleicht aber wenn wir wieder und wieder darauf zurückkommen, dürfte das zu einer genügenden Übereinstimmung des Fragenden und des Befragten führen.

Sokr. Deine Bemerkung ist richtig und so müssen wir es zu machen versuchen. Für jetzt jedoch siehe zu, ob wir Folgendes als Kennzeichen des Unbegrenzten gelten lassen, damit wir nicht, ein Jegliches verfolgend, zu weitläufig werden.

Prot. Von welcher Beschaffenheit meinst du doch?

Sokr. Wovon es sich uns ergibt, daß es zu Mehr oder Minder wird, und daß es das Garstark und Allmälig, das
25 Zusehr und was dergleichen ist, zulasse, das Alles muß man unter die Gattung des Unbegrenzten, als unter Eines zusammenfassen, der von uns im Vorigen aufgestellten Rede, wenn du dich ihrer erinnerst, zufolge, man müsse, was da auseinander gerissen und zerspaltet sei, so gut man könne vereinigen und durch irgend einen gemeinschaftlichen Begriff es bezeichnen.

Prot. Ich erinnere mich.

13 Sokr. Wenn wir nun Das, was jenes nicht gestattet, sondern von diesem Allen das Gegentheil, zuerst das Gleiche und die Gleichheit, nach dem Gleichen das Zwiefache und Alles, was das Verhältniß einer Zahl zu einer Zahl oder eines Maßes zu einem Maße ist, wenn wir das Alles insgesammt der Grenze beizählten, würden wir darin nicht gut zu verfahren scheinen? Oder wie meinst du?

Prot. Sehr gut, lieber Sokrates.

Sokr. Wohl. Wie werden wir aber den Begriff des dritten aus diesen beiden Gemischten angeben?

Prot. Das wirst, denk' ich, du auch mir sagen.

Sokr. Demnach ein Gott, wenn der Götter einer meinem Gebete sein Ohr leihen sollte.

Prot. So bete denn und denke nach.

Sokr. Ich denke nach, und wir scheinen mir jetzt die Huld eines derselben gewonnen zu haben.

Prot. Wie meinst du das? Und an welchem Merkmale erkennst du es?

Sokr. Das muß ich dir wol sagen. Du aber folge meiner Rede.

Prot. Sprich nur.

Sokr. Wir sprachen doch jetzt von einem Wärmern und Kältern. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sokr. Füge diesen noch ein Trockener und Feuchter, ein Häufiger und Seltener, ein Schneller und Langsamer, ein Größer und Kleiner und Alles hinzu, was wir im Vorigen als zur Einheit des ein Mehr oder Minder zulassenden Begriffes gehörig annahmen.

Prot. Das des Unbegrenzten meinst du?

Sokr. Ja. Verbinde mit diesem darauf wieder die Gattung der Beschränkung.

Prot. Welche?

Sokr. Die wir doch, obschon wir, sowie wir das Wesen des Unbegrenzten zu einer Einheit verbanden, ebenso auch jetzt das des Schrankenhaften verbinden sollten, nicht dazu verbanden. Vielleicht wird aber auch jetzt das Ergebniß dasselbe sein. Denn durch Verbindung dieser beiden wird auch jene deutlich werden.

Prot. Welche Verbindung und wie meinst du das?

Sokr. Die des Zwiefachen und Gleichen, und jede, welche die Verschiedenheit des Entgegengesetzten aufhebt und durch Einfügung des Ebenmäßigen und Zusammenstimmenden eine (bestimmte) Zahl erzeugt.

Prot. Ich begreife. Ists mir doch einleuchtend, du meinest, vermischest du diese, so gehen aus jeder Mischung gewisse Erzeugnisse hervor.

Sokr. Das ist es dir mit Recht.

Prot. Weiter also.

Sokr. Erzeugt nicht bei Krankheiten die richtige Vereinigung dieser das Wesen der Gesundheit? [15])

26 Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Bewirkte nicht, indem sich in dem Hohen und Tiefen, dem Raschen und Langsamen, welche unbegrenzt sind, eben Dasselbe[16a]) erzeugte, dieses zugleich Begrenzung und gestaltete auf das Vollkommenste die gesammte Tonkunst?

Prot. Auf das Schönste.

Sokr. Gewiß entfernte es auch, indem es in Kälte und Hitze sich erzeugte, das Allzusehr und Unbegrenzte, und bewirkte das Gemäßigte und zugleich Angemessene.

Prot. Freilich.

Sokr. Entstanden nun nicht daraus, aus der Vermischung des Begrenzten und Unbegrenzten, die Jahreszeiten und alles andere Angenehme?

Prot. Wie anders?

Sokr. Ich will nicht tausenderlei Anderes anführen, wie neben der Gesundheit Schönheit und Stärke, sowie ferner in den Seelen gar vieles Andere und sehr Schöne. Denn indem, mein schöner Philebos, jene Göttin den Übermuth und jede Art von Schlechtigkeit an Allen bemerkte, und daß kein Ziel der Lüste und der Überfüllung bei ihnen sich finde, stellte sie Gesetz und Ordnung, als eine Begrenzung in sich schließend, auf, von denen du behauptest, daß sie sie beeinträchtigen, ich dagegen, daß sie sie erhalten. Wie aber erscheint es dir, mein Protarchos?

Prot. Gar sehr nach meinem Sinne, lieber Sokrates.

Sokr. Die drei Gattungen also hab' ich besprochen, wenn du mit mir es fassest.

Prot. Ich glaub' es zu fassen. Als Eines scheinst du mir nämlich das Unbegrenzte aufzustellen, als Eines aber auch und das zweite unter dem Seienden die Grenze. Doch wie du das Dritte darstellen willst, begreife ich nicht recht.

Sokr. Das Mannichfaltige der Erzeugung des Dritten hat dich, du Seltsamer, verwirrt. Obschon auch das Unbegrenzte viele Gattungen darbot, erschienen sie dennoch, indem ihnen das Siegel (das Merkmal, das Kennzeichen) des Mehr und des Entgegengesetzten aufgedrückt war, als Eines.

Prot. Richtig.

Sokr. Das Begrenzte aber enthielt weder Vieles, noch

erregt' es uns Bedenken, daß es seinem Wesen nach Eines sei.

Prot. Wie sollt' es denn wol?

Sokr. In keiner Weise. Sag' aber nur, ich nehme ein Drittes an, indem ich alles aus diesem Erwachsene als Eines aufstelle, als ein zum Sein Erzeugen, aus den vermittels der Begrenzung hervorgehenden Maßen.

Prot. Das begriff ich.

Sokr. Vorhin[16 b]) aber sagten wir, daß neben diesen dreien 14
noch eine vierte Gattung zu betrachten sei. Diese Betrachtung sei eine gemeinschaftliche. Erwäge nämlich, ob es dir als nothwendig erscheint, daß alles Werdende vermittels einer Ursache werde.

Prot. Mir erscheint es so. Denn wie könnte es ohne dieselbe werden?

Sokr. Unterscheidet sich nun nicht auch das Wesen des Bewirkenden nur dem Namen nach von der Ursache, und dürfte man nicht mit Recht das Bewirkende und Ursächliche Eines nennen?

Prot. Mit Recht.

Sokr. Gewiß werden wir aber auch umgekehrt finden,
daß, gleichwie das jetzt Erwähnte, auch das Bewirkte und das 27
Werdende nur dem Namen nach sich unterscheiden. Oder wie?

Prot. So ists.

Sokr. Ist nun nicht das Bewirkende seinem Wesen nach stets das Leitende, das Bewirkte als werdend aber das diesem Nachfolgende?

Prot. Allerdings.

Sokr. Demnach ist die Ursache und das der Ursache zum Erzeugen Dienende etwas Anderes und nicht Dasselbe.

Prot. Freilich.

Sokr. Gaben uns nun nicht das Werdende und Das, wodurch Alles wird, jene drei Gattungen?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Wollen wir aber nicht das dieses Alles Gestaltende, die Ursache, als vierte nennen, als etwas von jenen Verschiedenes zur Genüge nachgewiesen?

Prot. Das wollen wir allerdings.

Sokr. Gewiß ists zweckmäßig, da die vier Gattungen fest-

gestellt sind, um an jede uns zu erinnern, sie der Reihe nach aufzuzählen.

Prot. Freilich.

Sokr. Zuerst nenne ich also das Unbegrenzte, zweitens die Grenze, dann drittens ein aus diesen gemischtes und entstandenes Sein. Würd' ich aber einen Verstoß begehen, wollt' ich die Ursache dieser Mischung und Erzeugung die vierte Gattung nennen?

Prot. Wie so doch?

Sokr. Wohlan denn, auf was ging dann weiter unsere Untersuchung? Und was war die Absicht, die darauf uns führte? War es nicht folgende? Wir forschten nach, ob der zweite Preis wol der Lust oder der Einsicht gebühre. War es nicht so?

Prot. Freilich war es so.

Sokr. Sollten wir nun nicht, da wir diese Eintheilung trafen, zu einer richtigern Entscheidung über das Erste und Zweite gelangen, worüber wir doch anfangs in Zweifel waren?

Prot. Vielleicht.

Sokr. Wohlan denn! Wir nahmen doch wol die aus Lust und Einsicht gemischte Lebensweise als die obsiegende an. War es nicht so?

Prot. So war es.

Sokr. Wollen wir nicht etwa sehen, wie diese beschaffen und welcher Gattung sie angehörig sei?

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Und wir werden, denk' ich, behaupten, sie sei ein Theil der dritten Gattung. Denn jene ist nicht aus irgend zweien gemischt[17]), sondern aus dem gesammten Unbegrenzten, durch eine Grenze Gebundenen[18]), sodaß mit Recht jene des Preises würdige Lebensweise als ein Theil derselben sich ergeben dürfte.

Prot. Mit vollem Rechte wol.

15 Sokr. Wie steht es aber mit der deinigen, Philebos, die angenehm doch ungemischt ist? Welcher der angegebenen Gattungen dürfte sie wol mit Recht beigezählt werden? Bevor du dich aber erklärest, gib mir darauf Bescheid.

Phil. Frage nur.

Sokr. Haben Schmerz und Lust eine Grenze, oder gehören sie zu den des Mehr oder Minder Fähigen?

Phil. Allerdings zu den des Mehr Fähigen, lieber Sokrates. Denn die Lust wäre nicht des Guten Inbegriff, wäre sie nicht ihrem Wesen nach, vermöge des Umfanges und des Mehr, unbegrenzt.

Sokr. Noch auch wol der Schmerz des Übels Inbegriff, 28
lieber Philebos; sodaß wir nach etwas Anderm als dem Wesen des Unbegrenzten uns umsehen müssen, was die Lüste des Guten theilhaftig macht. Sei von ihr es dir zugestanden, daß sie sich als dem Unbegrenzten angehörig ergeben habe. Einsicht aber und Wissen und Verstand, welcher der vorerwähnten Gattungen können wir diese wol, lieber Philebos und Protarchos, jetzt, ohne zu freveln, beizählen? Denn die Gefahr, ob wir bei Beantwortung dieser Frage das Richtige treffen oder nicht[19]), scheint mir nicht gering.

Phil. Weil du deinen Gott hoch erheben willst, Freund Sokrates.

Sokr. So wie auch du, mein Lieber, deine Göttin. Beantworten müssen wir aber dennoch die aufgestellte Frage.

Prot. Gewiß, lieber Philebos, Sokrates hat Recht und wir müssen ihm Folge leisten.

Phil. Hast nicht du, lieber Protarchos, es übernommen, für mich das Wort zu führen?

Prot. Allerdings. Doch jetzt bin ich fast in Verlegenheit und bitte dich, lieber Sokrates, aus deinem eigenen Munde den Weisheitsspruch uns ertönen zu lassen[20]), damit wir nicht etwa, indem wir in deinen Augen an dem Preisbewerber uns vergehen, etwas Mißtönendes aussprechen.

Sokr. Ich muß dir willfahren, lieber Protarchos, verlangst du doch nichts Schwieriges von mir. Hab' ich dich denn aber wirklich durch dieses scherzende Hocherheben, wie Philebos sich ausdrückte, in Verwirrung gesetzt, indem ich dich fragte, welcher Gattung Wissen und Nachdenken angehören?

Prot. Ja ganz und gar, lieber Sokrates.

Sokr. Doch ist gewiß die Antwort leicht, denn alle Weisen stimmen darin überein, indem sie eigentlich sich selbst hoch erheben[21]), der Verstand sei unser König und der des Him-

mels und der Erde;) und haben vielleicht Recht. Laß uns aber, wenn es dir nicht mißfällt, bei der Untersuchung über die Gattung selbst etwas länger verweilen.

Prot. Rede nach deinem Gefallen, lieber Sokrates, ohne bei uns irgend die Länge in Anschlag zu bringen; dadurch wirst du uns nicht beschwerlich fallen.

16 Sokr. Wohl gesprochen. Wir wollen aber mit unsern weitern Fragen ungefähr so anheben.

Prot. Wie?

Sokr. Wollen wir, lieber Protarchos, entweder behaupten, daß über Jegliches insgesammt und über Das, was man das All nennt, die Macht des Vernunftlosen und des Ungefährs und des Zufälligen walte, oder umgekehrt, wie die Früherlebenden sagten, Nachdenken und eine wundervolle Einsicht ordnend es lenke?

Prot. Nichts von jenen[22]), du seltsamer Sokrates; denn was du da jetzt anführst, scheint mir nicht einmal gottgefällig. Aber zu behaupten, Vernunft ordne das Alles, ist nicht blos dem Anblick, den das Weltall und Sonne, Mond und Sterne und ihr gesammter Umschwung gewährt, angemessen, sondern ich selbst möchte mich wol niemals anders darüber äußern, oder meinen.

Sokr. Willst du demnach, daß auch wir zu der einstimmigen Annahme der Früherlebenden uns bekennen, daß Dem
29 also sei, und nicht blos eine fremde Meinung ohne eigene Gefahr anführen zu müssen glauben, sondern auch die Gefahr und den Tadel mit ihnen theilen, wenn ein vielgewandter Mann behauptet, Das verhalte sich nicht so, sondern entbehre der Anordnung?

Prot. Wie sollt' ich denn Das nicht wollen?

Sokr. Wohlan denn, so ziehe unsere weitere Rede über diese Gegenstände in Erwägung.

Prot. Rede nur.

Sokr. Was die natürliche Beschaffenheit der Körper alles Lebenden anbetrifft, so sehen wir doch wol, daß sie in ihrer Zusammensetzung Feuer, Erde, Luft und Wasser enthalten, nach dem die vom Ersten Bedrängten rufen[23]).

Prot. Ja wohl. Sehen wir doch wirklich bei unserer jetzigen Untersuchung von Bedenklichkeiten uns bedrängt.

Sokr. Wohlan denn, nimm über jedes der an uns befindlichen Elemente Folgendes an.

Prot. Was denn?

Sokr. Daß in uns jedes derselben in geringem Maße und dürftig und in einem keineswegs lautern Zustande und mit einer seinem Wesen keineswegs angemessenen Kraft sich befindet. Indem du an Einem Beispiele Das erkennst, denke dir es von allen, wie etwa Feuer bei uns vorhanden ist[24]), und vorhanden ist im Gesammten.

Prot. Freilich.

Sokr. Das bei uns vorhandene ist geringfügig und schwach und dürftig, das im Ganzen erregt aber durch seine Fülle und Schönheit und gesammte demselben inwohnende Kraft Bewunderung.

Prot. Was du sagst, ist sehr wahr.

Sokr. Wie weiter? Wird das Feuer im Ganzen durch das Feuer bei uns genährt, hat es in ihm sein Entstehen und Beginnen, oder erlangt umgekehrt das meinige und deinige und das aller andern Thiere das Alles durch jenes?

Prot. Du thust hier eine Frage, die nicht einmal eine Antwort verdient.

Sokr. Richtig: denn Dasselbe wirst du, denk' ich, von der hier in den Thieren befindlichen Erde sagen, und gewiß über alles Andere, nach dem ich kurz zuvor dich befragte, wirst du so antworten.

Prot. Wer könnte wol bei einer andern Antwort als ein Vernünftiger erscheinen?

Sokr. Niemand wol. Aber suche auch das Nächstfolgende zu fassen. Gaben wir nicht allem jetzt Angeführten, wenn wir es in Eines vereint sahen, den Namen Körper?

Prot. Welchen sonst?

Sokr. Nimm dasselbe auch über Das, was wir die Welt nennen, an. Denn aus demselben Grunde dürfte sie ein Körper sein, da sie aus denselben zusammengefügt ist.

Prot. Sehr richtig bemerkt.

Sokr. Wird nun überhaupt aus diesem Körper (dem Weltall) der unsrige oder aus dem unsrigen jener genährt, und

erlangte und bewahret daher Das, was wir von den Weltkörpern aussagten?

Prot. Auch dieses Zweite ist nicht der Frage werth, lieber Sokrates.

30 Sokr. Wie weiter? Ist Folgendes derselben werth? Oder wie wirst du dich äußern?

Prot. Was denn? Sprich.

Sokr. Werden wir nicht behaupten, daß unser Körper eine Seele habe?

Prot. Das werden wir offenbar behaupten.

Sokr. Woher, lieber Protarchos, bekam er sie, wäre nicht der Körper des Alls ein beseelter, da er mit diesem Dasselbe und in noch weit schönerer Weise hat?

Prot. Offenbar, nirgends anders woher, lieber Sokrates.

Sokr. Denn wir glauben doch wol nicht, lieber Protarchos, daß jene vier, die Grenze, das Unbegrenzte, das Gemischte und der Begriff des Grundes, der als Viertes Allen inwohnt, daß dieser, der, in Beziehung auf uns, uns die Seele schafft und zu Leibesübungen uns treibt und bei körperlichen Leiden die Heilkunde erzeugt, und bei Andern mit Anderm sich verbindet und Heilung bringt, als die gesammte und allseitige Weisheit bezeichnet werde; wenn sich aber Dasselbe am ganzen Himmel und im Großen und noch dazu schön und lauter befindet, dadurch sonach nicht das Wesen des Schönsten und Vortrefflichsten ausgemittelt worden sei?

Prot. Das dürfte wol durchaus nicht vernunftgemäß sein.

Sokr. Wenn also Das es nicht ist, so dürften wir wol jener Behauptung folgend uns richtiger ausdrücken, es gebe, wie wir wiederholt gesagt haben, im All des Unbegrenzten viel und eine ausreichende Begrenzung und über diesen walte ein nicht verwerfliches Ursächliche, welches die Jahre, Jahreszeiten und Monate verschönere und ordne, und welches man mit dem größten Rechte Weisheit und Einsicht nenne.

Prot. Gewiß mit dem größten Rechte.

Sokr. Weisheit und Einsicht dürften aber gewiß wol ohne eine Seele nicht stattfinden.

Prot. Freilich nicht.

Sokr. Demnach wirst du behaupten, daß, vermöge des Ursächlichen, im Wesen des Zeus eine herrschende Seele und eine herrschende Einsicht liege, in dem der andern Götter aber anderes Schöne, wie ihnen sich beilegen zu lassen genehm ist.

Prot. Allerdings.

Sokr. Glaube aber doch ja nicht, lieber Protarchos, daß wir ohne Absicht diese Behauptung aufgestellt haben, sondern sie unterstützt jenes vorlängst schon Ausgesprochene, daß die Einsicht stets über das Ganze waltet.

Prot. Wohl unterstützt sie dieselbe.

Sokr. Auch hat sie eine Antwort auf meine Frage[25]) geboten, daß nämlich die Einsicht die Erzeugerin derjenigen der vier Gattungen ist, die als das Ursächliche bezeichnet wurde, welches uns für eine derselben galt. Denn gewiß begreifst du jetzt bereits unsere Antwort auf dieselbe.

Prot. Die begreif' ich vollkommen genügend, obgleich es mir entging, daß du sie gegeben habest.

Sokr. Bietet doch, lieber Protarchos, bisweilen ein Scherz eine Erholung vom Ernsten.[26])

Prot. Wohl bemerkt.

Sokr. Gewiß, liebe Freunde, ist es uns jetzt ziemlich klar 31
geworden, welcher Gattung die Einsicht angehört, und welches Vermögen sie wol besitzt.

Prot. Ja, in hohem Grade.

Sokr. Und in gleicher Weise stellte sich auch längst schon die Gattung der Lust heraus.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Seien wir auch Dessen über Beide eingedenk, daß die Einsicht mit der Ursache verwandt und ziemlich derselben Gattung angehörig war, die Lust dagegen unbegrenzt und zu der Gattung gehörig, die weder Anfang, noch Mitte, noch Ende, selbst durch sich selbst, hat oder je haben wird.

Prot. Dessen wollen wir eingedenk sein; warum sollten wir denn nicht?

Sokr. Nach diesem müssen wir sehen, in welchem jedes 17
der Beiden seinen Sitz hat, und welcher Zustand es, wenn es entsteht, entstehen läßt. Zuerst in Betreff der Lust; wie wir zuerst die Gattung, der sie angehört, erforschten, so machen

wir auch in dieser Hinsicht mit ihr den Anfang. Ferner vermögen wir wol nimmer die Lust zur Genüge getrennt vom Schmerze zu erforschen.

Prot. Nun wenn Das der einzuschlagende Weg ist, so wollen wir ihn einschlagen.

Sokr. Ist dir denn also über das Fortbestehen derselben Dasselbe offenbar, wie mir?

Prot. Das wäre?

Sokr. Ihrer Natur nach entstehen Schmerz und Lust ebenmäßig in der gemischten Gattung.

Prot. Bringe uns doch, mein geliebter Sokrates, in Erinnerung, welches der Vorerwähnten du durch die gemischte Gattung andeuten willst.

Sokr. Das, du Wundersamer, soll, so gut ich es kann, geschehen.

Prot. Eine erfreuliche Zusage.

Sokr. Unter den gemischten wollen wir also verstehen, was wir von den vier Gattungen als die dritte angaben.

Prot. Was du nach dem Unbegrenzten und der Grenze anführtest? Wozu du sowol Gesundheit, als, denk' ich, Einklang zähltest?

Sokr. Sehr richtig bemerktest du Das. Höre mit gespannter Aufmerksamkeit das Weitere.

Prot. Fahre nur fort.

Sokr. Ich behaupte also, daß bei uns lebenden Geschöpfen mit Aufhebung des Einklangs zu gleicher Zeit eine Aufhebung des Naturgemäßen und ein Entstehen von Schmerzen eintrete.

Prot. Was du sagst, ist sehr natürlich.

Sokr. Wird dann der Einklang wiederhergestellt und zum Naturgemäßen zurückgeführt, dann, müssen wir behaupten, trete Lust ein, sollen wir über die wichtigsten Gegenstände möglichst schnell und kurz uns erklären.

Prot. Du drückst dich, glaub' ich, richtig aus, lieber Sokrates, laß uns aber versuchen, denselben Gedanken noch deutlicher auszusprechen.

Sokr. Ist nicht etwa das Gewöhnliche und in die Augen Fallende leichter zu fassen?

Prot. Welches denn?

Sokr. Hunger ist doch Auflösung und Schmerz?

Prot. Ja.

Sokr. Essen aber, ein Wiederausfüllen, welches stattfindet, Lust?

Prot. Ja.

Sokr. Ferner ist Durst etwas Verderbliches und Schmerzhaftes; die Wirkung des Wassers aber, welche diese Trocken-
heit wieder aufhebt, lusterregend. Die als Wirkung der Hitze 32
erfolgende naturwidrige Absonderung und Auflösung ist Schmerz, die Wiederherstellung des Naturgemäßen und Abkühlung Lust.

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Und das der Natur des Lebenden zuwiderlaufende Starrwerden des Flüssigen durch die Kälte ist Schmerz; die naturgemäße Veränderung dagegen, wenn es in seinen vorigen Zustand zurückkehrt und wieder aufthaut, Lust. Und mit Einem Worte erwäge, ob die Erklärung dir annehmlich erscheint, welche behauptet, daß wenn die aus dem Unbegrenzten und der Grenze hervorgegangene Beschaffenheit des Lebenden, von der ich im Vorigen sprach, eine Störung erleidet, diese Störung schmerzhaft, die Richtung nach dem ihr eigenthümlichen Wesen dagegen, daß diese Rückkehr bei Allem Lust sei.

Prot. So sei es; denn Das scheint mir eine Art von Richtschnur abzugeben.

Sokr. Wollen wir also Das als die eine Gattung der Lust und des Schmerzes bei diesen beiderseitigen Gefühlserregungen annehmen?

Prot. Diese Annahme gelte.

Sokr. Nimm ferner die Empfindung der Seele selbst bei 18
der Erwartung dieser Gefühlserregungen, die den angenehmen vorausgehende Hoffnung als angenehm und kräftigend, die den unangenehmen aber als niederschlagend und schmerzlich an.

Prot. Das ist also eine andere Art der Lust und des Schmerzes, welche ohne den Körper in der Seele selbst, vermöge der Erwartung, sich erzeugen.

Sokr. Das faßtest du richtig auf. Denn an diesen, denk' ich, wird es, meiner Meinung nach, wenn beide rein und ohne Beimischung von Schmerz und Lust sich zeigen, in Bezug auf die Lust klar werden, ob die ganze Gattung begehrens-

werth, oder ob dieses einer andern der von uns zuvor angeführten Gattungen einzuräumen ist, der Lust und dem Schmerze aber, sowie dem Warmen und Kalten und allem Aehnlichen, daß diese bald begehrenswerth, bald aber, als keine Güter erscheinend, nicht begehrenswerth sind, während dagegen manche mannichmal und in einzelnen Fällen das Wesen des Guten annehmen.

Prot. Sehr richtig bemerkst du, daß da hindurch ungefähr unsere Nachforschung ihren Weg nehmen muß.

Sokr. Laß uns daher zuerst Folgendes miteinander erwägen. Wenn es sich wirklich so verhält, wie man sagt, daß den Lebenden ihr Verderben Schmerz, ihre Wiederherstellung Lust schafft, laß uns über die weder im Verderben noch in der Wiederherstellung Begriffenen in Betrachtung ziehen, welches dann die Stimmung jedes Lebenden sein muß, wenn es in solcher Lage sich befindet. Antworte mir nach reiflicher Erwägung, ist es nicht durchaus nothwendig, daß zu solcher Zeit jedes Lebende weder irgend Schmerz noch Lust empfinde, weder in hohem, noch in geringem Grade?

Prot. Freilich ist Das nothwendig.

Sokr. Liegt also darin für uns nicht eine dritte Ge-
33 müthsstimmung, neben der des Frohen und der des Betrübten?

Prot. Wie anders?

Sokr. Wohlan also, suche diese in der Erinnerung festzuhalten. Denn für ein Urtheil über die Lust ist es für uns von nicht geringem Einfluß, ob wir sie festhalten oder nicht. Willst du, so laß uns über dieselbe noch eine kurze Betrachtung anstellen.

Prot. Welche? sprich.

Sokr. Du erkennst, daß Denjenigen, der das dem Nachdenken geweihte Leben vorzieht, nichts abhält, in dieser Weise zu leben.

Prot. Du meinst, in der der Lust und des Schmerzes entbehrenden?

Sokr. Denn es wurde doch vorhin, bei Vergleichung dieser Lebensweisen, behauptet, daß Derjenige, der das dem Nachdenken und der Erkenntniß bestimmte Leben vorziehe, der Lust

durchaus nicht, weder in hohem noch in geringem Grade, bedürfe.

Prot. Ei freilich wurde Das behauptet.

Sokr. So konnte Das also Jenem zu Theil werden. Und es ist vielleicht nicht zu verwundern, wenn diese Lebensweise unter allen die göttlichste ist.

Prot. Also folgt natürlich, daß die Götter weder Lust, noch das Gegentheil derselben empfinden.

Sokr. Daß Das nicht der Fall sei, ist allerdings natürlich. Gewiß sind beide Empfindungen ihrer unwürdig. Doch Das wollen wir in der Folge noch einmal in Betrachtung ziehen, wenn es von Einfluß auf unsere Untersuchung ist, und wollen es der Einsicht zur Erlangung des zweiten Preises, wenn wir den ersten ihr nicht zuzuwenden vermögen, zugute rechnen.

Prot. Was du da sagst, ist sehr richtig.

Sokr. Und gewiß findet die andere Gattung der Lustge- 19
fühle, von der wir behaupteten, daß sie der Seele selbst angehöre, durchgängig vermöge der Erinnerung statt.

Prot. Wie so?

Sokr. Vorher müssen wir, scheint es, erörtern, was doch Erinnerung, und wol noch früher, als was Erinnerung, was Wahrnehmung sei, wenn wir irgendwie über diese Dinge zur gehörigen Klarheit gelangen wollen.

Prot. Auf welche Weise meinst du?

Sokr. Nimm an, daß von den jedesmaligen Erregungen unsers Körpers die einen im Körper verlöschen, bevor sie zur Seele hindurchdringen, und diese unbewegt lassen, die andern aber beide durchdringen und gewissermaßen eine jedem eigenthümliche und beiden gemeinsame Erschütterung erregen.

Prot. Das stehe fest.

Sokr. Sagen wir aber, daß die nicht beide durchdringenden unserer Seele entgehen, die beide durchdringenden aber nicht, werden wir uns da nicht vollkommen richtig ausdrücken?

Prot. Wie sollten wir denn nicht?

Sokr. Nimm demnach keineswegs an, daß ich hier irgend mit entgehen das Entstehen des Vergessens bezeichne; denn Vergessen ist das Entschwinden einer Erinnerung, die ist aber

in dem jetzt besprochenen Falle noch nicht entstanden; aber zu behaupten, daß etwas, was weder ist, noch entstand, verloren gehe, ist widersinnig. Nicht wahr?

Prot. Ei freilich.

Sokr. Wähle also blos andere Ausdrücke.

Prot. In welcher Weise?

Sokr. Anstatt das der Seele Entgehen, wenn sie von den
34 Erschütterungen des Körpers unberührt bleibt, wie jetzt ein Vergessen zu nennen, nenne es Wahrnehmungslosigkeit.

Prot. Das ward mir deutlich.

Sokr. Was aber die gemeinsame Erregung der Seele und des Körpers, denen Eine Empfindung gemeinsam ist, anbetrifft, so dürftest du dich wol nicht unangemessen ausdrücken, wenn du diese Erregung eine Wahrnehmung nenntest.

Prot. Du hast sehr Recht.

Sokr. Begreifen wir nun, was wir mit dem Ausdruck Wahrnehmung bezeichnen wollen?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Nennte nun Jemand die Erinnerung das Bewahren einer Wahrnehmung, so würde er sich wol, meiner Meinung nach, richtig ausdrücken?

Prot. Gewiß richtig.

Sokr. Unterscheiden wir aber nicht zwischen Erinnerung und Rückerinnerung?

Prot. Vielleicht.

Sokr. Nicht etwa so?

Prot. Wie denn?

Sokr. Wenn sich die Seele Das, was sie irgend einmal mit dem Körper empfand, ohne den Körper sie selbst in sich selbst, sich möglichst zurückruft, dann nennen wir Das wol eine Rückerinnerung [27]). Nicht wahr?

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Und gewiß auch wenn die Seele, nachdem sie die Erinnerung an eine Wahrnehmung oder eine Erkenntniß sich entschwinden ließ und diese in sich selbst wieder erneuert, nennen wir das Alles insgesammt wol Rückerinnerungen und Erinnerungen.

Prot. Du drückst dich richtig aus.

Sokr. Weshalb aber dies Alles angeführt wurde, ist Folgendes.

Prot. Was denn?

Sokr. Damit wir irgendwie die Lust der Seele, ohne den Körper, auf das Genaueste und Deutlichste erfassen und daneben auch die Begierde; denn natürlich wird durch das Gesagte Beides deutlich.

Prot. Gehen wir also jetzt zur Erörterung des Weitern 20
über, lieber Sokrates.

Sokr. Wir müssen, scheint es, Dieses über die Entstehung und die gesammte Gestaltung der Lust in Bezug auf unsere Untersuchung besprechen. Denn offenbar müssen wir jetzt vorher noch die **Begierde** vornehmen, was sie wol ist und woher sie entsteht.

Prot. Betrachten wir sie also; denn wir werden dabei nichts einbüßen.

Sokr. Wol werden wir, mein guter Protarchos, finden wir Dasjenige, dem wir jetzt nachforschen auf, die Ungewißheit eben über diese Gegenstände einbüßen.

Prot. Wol ausparirt! Versuchen wir nun das Weitere zu besprechen.

Sokr. Sagten wir nicht, Hunger und Durst und Anderes der Art gehörten zu den Begierden?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Auf welches ihnen Gemeinsame war demnach unser Blick gerichtet, indem wir diese unter sich so verschiedenen Gegenstände mit Einem Namen bezeichneten?

Prot. Das, lieber Sokrates, ist beim Zeus nicht leicht zu sagen; dessenungeachtet aber muß es festgestellt werden.

Sokr. Laß es uns doch wieder an eben Dasselbe anknüpfen.

Prot. An was denn?

Sokr. Wir sagen doch immer, daß etwas dürste?

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Das heißt doch, es findet eine Leere statt?

Prot. Wie anders?

Sokr. Ist der Durst nun nicht eine Begierde?

Prot. Ja, des Trankes.

35 Sokr. Des Trankes, oder der Erfüllung vermittelst des Trankes?

Prot. Der Erfüllung, denk' ich.

Sokr. Bei wem von uns also eine Leere stattfindet, der begehrt, scheint es, von Dem, was er leidet, das Gegentheil, denn er wünscht, indem er eine Leere fühlt, erfüllt zu werden.

Prot. Sehr einleuchtend.

Sokr. Wie also? Kann wol irgend wodurch der zuerst eine Leere Empfindende entweder durch eine Sinneswahrnehmung Das erfassen, oder vermittels der Erinnerung an Das, was er weder in gegenwärtiger Zeit erfährt, noch zuvor je erfuhr?

Prot. Wie kann er Das?

Sokr. Wir sagen doch gewiß, der Begehrende begehre etwas?

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Er begehrt also nicht Das, was er erfährt, denn er dürstet und das ist ein Leersein, sondern er begehrt Erfüllung.

Prot. Ja.

Sokr. Doch muß irgendwie irgend etwas des Dürstenden die Erfüllung erfassen.

Prot. Nothwendig.

Sokr. Vom Körper ists unmöglich, denn er fühlt Leere.

Prot. Ja.

Sokr. Demnach bleibt übrig, daß die Seele die Erfüllung erfasse, offenbar vermittels der Erinnerung; denn wodurch sonst könnte sie die Erfüllung erfassen?

Prot. Fast durch nichts.

21 Sokr. Begreifen wir also, was sich uns aus diesen Betrachtungen ergeben hat?

Prot. Das wäre?

Sokr. Diese Erörterung behauptet, daß keine Begierde des Körpers sich erzeuge.

Prot. Wie so?

Sokr. Weil sie zu erkennen gibt, daß das Streben jedes Lebenden ein seinen Zuständen entgegengesetztes sei.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und das zu einem diesen Zuständen Entgegengesetzten führende Streben zeigt, daß eine Erinnerung des diesen Zuständen Entgegengesetzten stattfinde.

Prot. Allerdings.

Sokr. Indem also unsere Beweisführung zeigte, daß die Erinnerung zu dem Begehrten hinführe, wies sie nach, daß das Streben und Begehren und das jedes Lebende Beherrschen der Seele zukomme.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Unsere Untersuchung überzeugt uns also keineswegs, daß unser Körper dürste, oder hungere, oder etwas dergleichen erfahre.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Auch Folgendes wollen wir doch noch über denselben Gegenstand in Erwägung ziehen. Denn mir ist offenbar, daß unsere Untersuchung darauf geht, eben darin einen Lebenszustand uns kund zu geben.

Prot. Worin denn, und von welchem Zustande sprichst du?

Sokr. In dem Erfüllt- und Leerwerden und in Allem, was sich auf die Erhaltung und den Untergang der lebenden Geschöpfe bezieht, und davon, daß wenn Jemand von uns, in einem der beiden Zustände sich befindend, Schmerz fühlt, er nachher, zum andern übergehend, Freude fühlt.

Prot. So ist es.

Sokr. Doch wie, wenn er sich inmitten Beider befindet?

Prot. Wie so, inmitten Beider?

Sokr. Wenn er, vermöge seines Zustandes, Schmerz empfindet, Dessen aber, was sich ihm als angenehm bewährte und was von dem Schmerze ihn befreien würde, sich erinnert, davon aber noch nicht erfüllt wird, was geschieht dann?
Wollen wir zugeben oder nicht zugeben, daß er dann inmitten 36
dieser Zustände sich befinde?

Prot. Das wollen wir allerdings zugeben.

Sokr. Indem er durchaus entweder Schmerz oder Freude empfindet?

Prot. Nein, beim Zeus, sondern indem ein zwiefaches Schmerzgefühl ihn befällt, dem Körper nach wegen Dessen, was dieser leidet, der Seele nach aber wegen einer Art sehnsüchtiger Erwartung.

Sokr. Wie denkst du dir, lieber Protarchos, dieses zwiefache Schmerzgefühl? Tritt nicht der Fall ein, daß Jemand von uns bald, beim Gefühl der Leere, die augenscheinliche Hoffnung des Erfülltwerdens hegt, bald dagegen diese Hoffnung ganz entbehrt?

Prot. Ei ja wohl.

Sokr. Scheint er dir nun nicht bei der Hoffnung des Erfülltwerdens der Erinnerung sich zu freuen, dabei aber zur selben Zeit im Gefühl der Leere Schmerz zu empfinden?

Prot. Nothwendig.

Sokr. Dann fühlt also der Mensch und die übrigen Geschöpfe zugleich Schmerz und Freude?

Prot. So scheint es.

Sokr. Wie aber, wenn der eine Leere Fühlende der Hoffnung des Erfülltwerdens entbehrt? Dürfte dann wol nicht das Schmerzgefühl ein zwiefaches werden, von welchem du, bei der eben angestellten Betrachtung, meintest, daß es in einfacher Weise ein zwiefaches sei?

Prot. Sehr wahr, lieber Sokrates.

Sokr. Die eben angestellte Betrachtung dieser Zustände soll uns zu Folgendem dienen.

Prot. Wozu denn?

Sokr. Wollen wir behaupten, diese Gefühle des Schmerzes und der Lust seien wahre oder falsche? Oder die einen wahre, die andern aber nicht?

Prot. Wie könnt' es wol falsche Gefühle der Lust oder des Schmerzes geben?

Sokr. Wie könnt' es denn wol wahre und falsche Befürchtungen geben, lieber Protarchos, oder wahre oder nichtwahre Erwartungen, oder wahre oder falsche Meinungen?

Prot. Von den Meinungen wollt' ich es wol einräumen, von den übrigen genannten aber nicht.

Sokr. Wie meinst du? Wir wagen da eine ziemlich umfangreiche Untersuchung auf die Bahn zu bringen.

Prot. Du hast recht.

Sokr. Doch wenn es, du Sohn jenes gefeierten Mannes[28]), zu dem Vorherbesprochenen gehört, müssen wir es untersuchen.

Prot. Das ist vielleicht der Fall.

Sokr. So müssen wir also alle andern Umschweife und jegliches andere nicht zur Sache Gehörige aufgeben.

Prot. Richtig.

Sokr. Sage mir doch — — denn ich selbst fühle mich stets und fortwährend von Verwunderung über die Bedenklichkeiten befangen, die wir jetzt aufstellten.

Prot. Wie sagst du?

Sokr. Sind nicht die einen Lustgefühle falsch, die andern wahr?

Prot. Wie denn wol?

Sokr. Wie du behauptest, ist Keiner, der weder im Schlafe noch wachend, noch auch im Zustande des Wahnsinns oder der Bethörung, irgendje froh zu sein glaubt und es nicht ist, oder auch Schmerz zu empfinden, ihn aber nicht empfindet.

Prot. Daß dieses Alles sich so verhalte, die Meinung haben wir Alle gefaßt, lieber Sokrates.

Sokr. Aber auch mit Recht, oder bedarf es der Untersuchung, ob Das mit Recht so angenommen wird oder nicht?

Prot. Deren bedarf es, wie ich wenigstens wol behaupten 22
möchte. 37

Sokr. Laß uns doch noch deutlicher das über Lust und Vorstellung Gesagte unterscheiden. Es gibt für uns doch wol ein Vorstellen?

Prot. Ja.

Sokr. Und ein Sichfreuen?

Prot. Ja.

Sokr. Und auch etwas Vorgestelltes gibt es?

Prot. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Und etwas, dessen das Sichfreuende sich freut?

Prot. Ei ja wohl.

Sokr. Dem Sichvorstellenden aber, ob es nun eine wahre oder falsche Vorstellung sich bilde, geht das wirklich Sichvorstellen nimmer verloren.

Prot. Wie sollt' es denn wol?

Sokr. Auch dem Sichfreuenden, ob die Freude eine wahre oder falsche sei, wird offenbar das Sichfreuen nimmer verloren gehen.

Prot. Richtig, auch Das verhält sich so.

Sokr. In welcher Weise geschieht es also doch, daß eine falsche und eine wahre Vorstellung sich uns zu erzeugen pflegt, in Betreff der Lust aber nur das Wahre stattfindet, während doch das wirklich Sichvorstellen und Sichfreuen beiden gleichmäßig zukommt?

Prot. Dem muß man nachforschen.

Sokr. Behauptest du demnach, man müsse Dem nachforschen, daß Irrthum und Wahrheit der Vorstellung sich beigesellen, und daß so nicht blos eine Vorstellung entstand, sondern auch die Beschaffenheit der einen und der andern (der richtigen und falschen)?

Prot. Ja.

Sokr. Außerdem müssen wir auch darüber uns verständigen, ob überhaupt für uns Manches irgendwie beschaffen ist, nur die Lust und der Schmerz aber bleiben was sie sind, und nicht zu irgendwie Beschaffenen werden.

Prot. Offenbar.

Sokr. Das aber, daß auch sie irgendwie beschaffen sind, ist nicht schwer einzusehen. Haben wir doch lange schon gesagt, daß beide groß und klein und zwar in hohem Grade werden, Schmerzen und Lustgefühle.

Prot. Ganz entschieden ist Das der Fall.

Sokr. Wenn aber, lieber Protarchos, zu einem von diesen etwas Schlechtes sich gesellt, werden wir dann nicht sagen, daß so die Vorstellung zu einer schlechten, so wie auch die Lust zu einer schlechten werde?

Prot. Wie sollten wir Das nicht, lieber Sokrates?

Sokr. Wie aber, wenn das Vernunftgemäße oder das dem Vernunftgemäßen Entgegengesetzte zu einem derselben tritt, werden wir da nicht die Vorstellung vernunftgemäß nennen, wenn sie Vernunftgemäßes enthält und die Lust ebenso?

Prot. Nothwendig.

Sokr. Ist aber der Inhalt der Vorstellung ein irriger, werden wir nicht mit Recht einräumen, daß sie dann eine irrige, keine vernunftgemäße und ihr Inhalt kein vernunftgemäßer sei?

Prot. Wie sollten wir denn nicht?

Sokr. Wie nun, wenn wir wiederum bemerken, daß ein Schmerz oder eine Lust über Das, was das Eine oder das Andere erregt, in Irrthum ist, werden wir sie eine vernunftgemäße oder vortreffliche nennen, oder sonst einen lobpreisenden Namen ihr beilegen?

Prot. Das ist ja nicht möglich, wenn nämlich die Lust eine irrthümliche sein soll.

Sokr. Und doch scheint oft die Lust uns nicht zufolge einer vernunftgemäßen, sondern einer falschen Vorstellung zu entstehen.

Prot. Warum denn nicht? Und die Vorstellung, lieber
Sokrates, nennen wir in einem solchen Falle dann eine falsche, 38
der Lust selbst aber dürfte wol niemand den Namen einer falschen beilegen.

Sokr. Recht eifrig, lieber Protarchos, verfichtst du die Sache der Lust.

Prot. Das nicht, sondern ich sage, was ich höre.

Sokr. Machen wir denn aber, lieber Freund, keinen Unterschied zwischen der mit der richtigen Vorstellung und mit Einsicht verbundenen Lust und derjenigen, welche sich in jedem von uns oft durch Irrthum und Unwissenheit erzeugt?

Prot. Gewiß ists natürlich, daß der Unterschied kein geringer sei.

Sokr. Laß uns denn auf die Betrachtung des Unterschieds 23
beider kommen.

Prot. Führe uns den Weg, der dir gut dünkt.

Sokr. Soll ich des Weges euch führen?

Prot. Welches?

Sokr. Es gibt für uns, behaupten wir, eine falsche Vorstellung, es gibt auch eine richtige?

Prot. Die gibt es.

Sokr. Dieser folgt nun, wie wir oben sagten, oft Lust und Schmerz, der richtigen und falschen Vorstellung, mein' ich.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Geht für uns nicht immer aus Erinnerung und Wahrnehmung eine Vorstellung und der Versuch, beide einer Prüfung zu unterwerfen[29]), hervor?

Prot. Ei freilich.

Sokr. Glauben wir nicht nothwendig so hierbei uns zu verhalten?

Prot. Wie denn?

Sokr. Möchtest du nicht sagen, daß es oft Einem, der aus der Ferne das Erblickte nicht ganz deutlich sieht, begegne, daß er Das, was er sieht, zu unterscheiden wünsche?

Prot. Das möcht' ich wol.

Sokr. Würde dieser nun wol nicht sich selbst etwa folgende Frage vorlegen?

Prot. Welche?

Sokr. Was ist doch Das neben dem Felsen, das, was unter einem Baume zu stehen scheint? Meinst du, daß wol Jemand so zu sich selber sprach, wenn er einmal etwas der Art seinen Blicken sich darbieten sah?

Prot. Weshalb nicht?

Sokr. Könnte nun so Einer nicht etwa, um seine eigene Frage zu beantworten, das Rechte treffend, sagen: Es ist ein Mensch?

Prot. Ja gewiß.

Sokr. Vielleicht könnt' er dagegen wol auch auf den Irrthum gerathen, es sei das Machwerk einiger Hirten, und es ein Gebilde nennen.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Könnte nicht auch Jemand bei ihm sein und könnte er nicht, indem er das zu sich selbst Gesprochene laut werden ließ, es zu seinem Begleiter sagen, und so Das zur Rede werden, was wir vorhin eine Vorstellung nannten?

Prot. Weshalb nicht?

Sokr. Sollte er aber allein sein, dann ziehe er seine Straße, indem er Dasselbe bei sich denkt und bisweilen selbst längere Zeit es bei sich festhält.

Prot. Ja, allerdings wol.

Sokr. Wie nun? Hast du über Das, was dabei geschieht, dieselbe Ansicht, wie ich?

Prot. Welche?

Sokr. Mir scheint dann unsere Seele einem Buche zu gleichen.

Prot. Wie so?

Sokr. Indem die Erinnerung mit den Wahrnehmungen in 39
Eines zusammenfällt, so wie die damit verbundenen Zustände, kommt es mir fast vor, als schreiben sie dann Reden in unsere Seelen, und wenn dieser Zustand Wahres niederschreibt, dann folgt daraus, daß sich in uns eine wahre Vorstellung und durch sie wahre Reden erzeugen:] schreibt aber ein dergleichen uns zugehöriger Schriftführer Falsches nieder, dann wird es zu dem Wahren Entgegengesetzten.

Prot. Das scheint mir sehr annehmlich und ich lasse es in dieser Weise gelten.

Sokr. Laß es dir gefallen, daß auch noch ein anderer Künstler in unsern Seelen zu der Zeit thätig sei.

Prot. Welcher?

Sokr. Ein Maler, der nach dem Schreiben die Bilder des Erwähnten in den Seelen abconterfeit.

Prot. Wie und wann wollen wir es nun wieder von Diesem sagen?

Sokr. Wenn Jemand von den Gesichts- und andern Sinneswahrnehmungen die so erzeugten Vorstellungen und Reden entlehnt, dann erblickt er gewissermaßen in sich selbst die Bilder des Vorgestellten und Gesprochenen. Oder geht Das nicht bei uns vor?

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Sind nun nicht die Bilder der wahren Vorstellungen und Reden wahre, die der falschen aber falsche?

Prot. Ganz gewiß.

Sokr. Hat es aber mit Dem, was wir gesagt haben, seine Richtigkeit, so wollen wir nach diesem auch noch Folgendes erwägen.

Prot. Was denn?

Sokr. Ob es nothwendig ist, daß es uns mit Dem, was da ist und war, so ergehe, mit dem Zukünftigen aber nicht.

Prot. Gewiß für alle Zeiten ebenso.

Sokr. Wurde nun nicht im Vorigen gesagt, daß wol die von der Seele selbst ausgehenden Lustgefühle und Schmerzen den von dem Körper ausgehenden Lustgefühlen und Schmerzen vorausgehen, sodaß es uns begegnet, daß wir in Bezug auf die Zukunft uns voraus freuen und voraus betrüben?

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Finden nun die Schriftzüge und Bildwerke, von denen wir kurz zuvor annahmen, daß sie in uns entstehen, für die vergangene nnd gegenwärtige Zeit statt, für die zukünftige aber nicht?

Prot. In vorzüglichem Grade.

Sokr. Sagst du etwa in vorzüglichem Grade, weil Das alles auf die zukünftige Zeit gehende Hoffnungen sind, wir aber stets unser ganzes Leben hindurch der Hoffnungen Fülle hegen?

Prot. Das ist durchaus der Fall.

24 Sokr. Wohlan denn, nach dem Besprochenen gib auch darauf mir Antwort.

Prot. Worauf denn?

Sokr. Ist ein gerechter, ein frommer und durchaus wackrer Mann nicht ein Liebling der Götter?

Prot. Wie anders?

Sokr. Doch wie? Ist nicht ein ungerechter und durch-
40 gängig schlechter von Jenem das Gegentheil?

Prot. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Ist nicht jeder Mensch, wie wir eben bemerkten, vieler Hoffnungen voll?

Prot. Gewiß.

Sokr. Was wir Hoffnungen nennen, sind doch Reden in Jeglichem von uns?

Prot. Ja.

Sokr. So wie auch jene Abbilder der Vorstellungen. Und oft sieht Jemand, daß viel Gold ihm zu Theil wird und mit diesem der Freuden viel; auch sich selbst erblickt er abgebildet, hoch erfreut über sich selbst.

Prot. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Wollen wir also nicht behaupten, daß sich den Guten unter Diesen meistens wahrhafte Abbilder darbieten, weil sie Götterlieblinge sind, den Schlechten dagegen meistens das Gegentheil? Oder wollen wir Das nicht behaupten?

Prot. Das muß man entschieden behaupten.

Sokr. Stellen sich nicht auch den nicht minder Schlechten Abbilder von Freuden dar, aber falsche?

Prot. Wie anders?

Sokr. Sonach haben die schlechten unter den Menschen meistens an falschen Freuden ihre Lust, die guten aber an wahren.

Prot. Was du sagst, ist durchaus nothwendig.

Sokr. Den jetzt angestellten Betrachtungen zufolge gibt es nun in den Seelen der Menschen falsche Freuden, die in lächerlicher Weise die wahren nachäffen, und ebenso auch Schmerzen.

Prot. Die gibt es.

Sokr. So könnte also der überhaupt eine Vorstellung sich Bildende, jedes Falls sie sich wirklich bilden, aber bisweilen von etwas, was nicht ist, noch war, noch sein wird.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und Das war es, denk' ich, was dann eine falsche Vorstellung und ein falsches Vorstellen bewirkte. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sokr. Wie also, müssen wir nicht den Schmerzen und den Lustgefühlen eine diesen entsprechende Beschaffenheit dabei einräumen?

Prot. Wie so?

Sokr. Daß zwar der überhaupt irgendwie, ja selbst ohne Grund Freude Empfindende wirklich sich freuen konnte, jedoch über etwas, was nicht ist, bisweilen nicht war, oft, vielleicht am öftersten, nicht einmal irgendje sein wird.

Prot. Auch Das muß sich nothwendig so verhalten, lieber Sokrates.

Sokr. Sollte nun nicht dasselbe Verhältniß auch bei Befürchtungen und Aufwallungen und allen dergleichen stattfinden, daß Alles der Art bisweilen auch falsch ist?

Prot. Ei ja wohl.

Sokr. Wie aber? Können wir sagen, daß schlechte und gute Vorstellungen anders als wahre und falsche entstehen? [30])

Prot. Nicht anders.

Sokr. Auch bei den Gefühlen der Lust sehen wir, denk' 41
ich, ein, daß sie nur als falsche schlecht sind.

Prot. Da gilt von Dem, was du gesagt hast, gar sehr das Gegentheil, lieber Sokrates. Denn Mancher dürfte wol annehmen, daß Lust- und Schmerzgefühle nicht eben durch

das Falsche zu besonders schlechten werden, sondern daß sie mit vielen andern großen Schlechtigkeiten behaftet sind.

Sokr. Demnach wollen wird bald nachher von den schlechten Lustgefühlen und die Das vermöge ihrer Schlechtigkeit sind sprechen, wenn es uns noch als zweckmäßig erscheint; hinsichtlich der falschen aber müssen wir bemerken, daß noch in anderer Weise viele und häufig in uns vorhanden sind und entstehen. Denn vielleicht wird uns Das für die Entscheidung unsers Streites [31a]) von Nutzen sein.

Prot. Warum sollten wir Das nicht, wenn es der Fall ist?

Sokr. Nach meinem Dafürhalten wenigstens ist es so; und so lange diese Ansicht bei uns sich erhält, dürfen wir doch unmöglich sie unerörtert lassen.

Prot. Schön!

Sokr. Laß uns denn wie Wettkämpfer auch an diese Erörterung herantreten.

Prot. Das wollen wir.

Sokr. Wir sagten doch, wenn es uns erinnerlich ist, so eben erst [31b]), daß wenn die sogenannten Begierden in uns sich regen, dann der Körper allein und ohne die Seele von schmerzlichen Gefühlen ergriffen ist. [32])

Prot. Das ist uns erinnerlich und wurde im Vorigen bemerkt.

Sokr. War also nicht die Seele das einen entgegengesetzten Zustand des Körpers Begehrende, der Körper aber das den Schmerz oder die Lust vermittels irgend einer Erregung Verursachende?

Prot. Freilich waren sie Das.

Sokr. Ziehe also in Betrachtung, was dabei geschieht.

Prot. Sag' es.

Sokr. Es geschieht also, wenn das stattfindet, daß die Schmerz- und Lustgefühle zugleich eintreten, und daß die Wahrnehmungen dieser sich entgegengesetzten zugleich neben einander vor sich gehen; was auch jetzt sich kund gab.

Prot. Das gibt es sich freilich.

Sokr. Wurde nicht auch Folgendes bemerkt, und sind wir im Vorigen nicht darüber übereingekommen?

Prot. Worüber denn?

Sokr. Daß diese beiden, Schmerz und Lust, das Mehr und Minder zulassen, und daß sie zu den Unbegrenzten gehören.

Prot. Das wurde bemerkt. Allerdings.

Sokr. Gibt es nun ein Mittel, diese richtig unter sich zu vergleichen?

Prot. Wie und wonach?

Sokr. Wenn unser Wunsch einer Vergleichung derselben in jedem Falle bei dergleichen Gefühlen zu unterscheiden sucht, welches von ihnen, vergleicht man sie unter einander, stärker und welches schwächer und Das in einem höhern und heftigern Grade sei, Schmerz gegen Lust, und Schmerz gegen Schmerz und Lust gegen Lust.

Prot. Ja ein solches Verhältniß findet statt, und dahin geht die Absicht einer Vergleichung.

Sokr. Wie nun? Bei Gesichtswahrnehmungen verbirgt
uns das Sehen der Größe aus der Ferne oder Nähe die Wahr-
heit und erzeugt eine falsche Vorstellung. Geschieht also bei Ge- 42
fühlen des Schmerzes und der Lust nicht Ebendasselbe?

Prot. Gewiß in einem weit höhern Grade, lieber Sokrates.

Sokr. Da tritt jetzt der dem kurz zuvor Bemerkten entgegengesetzte Fall ein.

Prot. Von welchem sprichst du?

Sokr. Damals theilten die Vorstellungen, indem sie selbst zu falschen und wahren wurden, zugleich den Gefühlen der Lust und des Schmerzes ihre eigene Beschaffenheit mit.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Jetzt aber, indem stets das aus der Nähe oder Ferne Betrachten eine verschiedene Schätzung derselben herbeiführt, und indem sie zugleich neben einander gestellt werden, erscheinen die Gefühle der Lust gegen das Schmerzliche stärker und heftiger, die Schmerzen dagegen, mit den Gefühlen der Lust zusammengestellt, in einem jenem entgegengesetzten Verhältnisse.

Prot. Etwas der Art muß nothwendig deshalb geschehen.

Sokr. Wenn du nun soviel, als beide stärker oder schwächer als in der Wirklichkeit sind, von beiden wegnimmst, nämlich das Erscheinende nicht aber Wirkliche, wirst du es weder ein richtig Erscheinendes nennen, noch auch irgend zu behaupten wagen, daß es mit dem auf diese Seite kommenden Theile

der Lust und des Schmerzes seine Richtigkeit habe und daß er der wahre sei.

Prot. Freilich nicht.

Sokr. Nach Diesem wollen wir also sehen, ob wir auf diesem Wege bei lebenden Geschöpfen auf Gefühle des Schmerzes und der Lust gerathen, die noch falscher als die erwähnten erscheinen und sind.

Prot. Welche doch und wie meinst du Das?

26 Sokr. Wiederholt ist wol bemerkt worden, daß wenn der naturgemäße Zustand irgend eines Geschöpfes durch Verbindungen und Scheidungen, durch Erfüllungen und Entleerungen, durch gewisse Zu- und Abnahmen gestört wird, in Folge dessen Schmerz, Leid, Wehe und was sonst dergleichen Namen führt, entstehen.

Prot. Ja, Das ist wiederholt bemerkt worden.

Sokr. Wenn es aber wieder in seinen naturgemäßen Zustand zurücktritt, dann haben wir selbst dieses Zurücktreten für ein Gefühl der Lust anerkannt.

Prot. Richtig.

Sokr. Wie aber, wenn bei unserm Körper nichts der Art geschieht?

Prot. Wann sollte denn der Fall eintreten, lieber Sokrates?

Sokr. Die Frage, die du jetzt aufwarfst, ist von keinem Einfluß auf unsere Untersuchung, lieber Protarchos.

Prot. Inwiefern doch?

Sokr. Insofern sie mich nicht abhält, meine Frage noch einmal an dich zu stellen.

Prot. Welche?

Sokr. Wenn also, lieber Protarchos, werd' ich sprechen, ein solcher Fall nicht eintreten sollte, was geht irgend für uns nothwendig daraus hervor?

Prot. Wenn unser Körper nach keiner der beiden Seiten hin angeregt wird, meinst du?

Sokr. So ists.

Prot. Dann, lieber Sokrates, liegt es zu Tage, daß in einem solchen Zustande wol weder ein Gefühl der Lust, noch des Schmerzes sich erzeugen würde.

Sokr. Sehr richtig bemerkt. Deine Meinung aber, denk' 43
ich, ist, es müsse nothwendig fortwährend etwas davon uns begegnen, wie die Weisen sagen; denn fortwährend fließe Alles ab und zu.

Prot. Freilich sagen sie Das, und was sie sagen, scheint nicht zu verachten.

Sokr. Wie sollte es, da die Männer nicht zu verachten sind? Aber ich will dieser gegen uns andrängenden Rede ausweichen. In folgender Weise denk' ich ihr also zu entrinnen, und du entrinne ihr mit mir.

Prot. Sage, wie?

Sokr. Dem sei also so, wollen wir zu jenen sagen, beantworte du mir [33]) aber die Frage: Nimmt stets jedes lebende Geschöpf, dem etwas widerfährt, Alles was ihm widerfährt wahr und bleibt uns selbst weder unser Wachsthum verborgen, noch wenn uns sonst etwas der Art widerfährt, oder bleibt uns vielmehr gerade umgekehrt fast Alles der Art verborgen? [34])

Prot. Gewiß das Alles gerade umgekehrt.

Sokr. Demnach ist das eben jetzt Gesagte nicht richtig, daß die durch Ab und Zu erfolgenden Veränderungen Gefühle des Schmerzes und der Lust bewirken.

Prot. Wie wär' es Das doch?

Sokr. So wird der Ausspruch richtiger und einer Ausstellung minder unterworfen lauten.

Prot. Wie denn?

Sokr. Große Veränderungen erregen uns Gefühle der Lust und des Schmerzes, die mäßigen und ganz geringen dagegen weder die einen, noch die andern.

Prot. So, lieber Sokrates, ists richtiger, als auf jene Weise.

Sokr. Wenn Das also so sich verhält, so dürfte sich uns wieder der eben erwähnte Lebenszustand darbieten.

Prot. Welcher?

Sokr. Von dem wir sagten, er sei ein schmerz- und freudenloser.

Prot. Du hast sehr recht.

Sokr. Dem zufolge laß uns für uns drei Lebenszustände annehmen, einen, der angenehm, einen, der dagegen schmerzlich

und einen, der keines von beiden ist. Oder wie würdest du hierüber dich ausdrücken?

Prot. Ich? In keiner andern Weise, als so, daß es drei Lebenszustände gebe.

Sokr. So wäre also das keinen Schmerz Empfinden niemals Dasselbe wie das sich Freuen?

Prot. Wie wär' es Das doch?

Sokr. Wenn du also hörst, es sei das Angenehmste von Allem, sein ganzes Leben ohne Schmerzen hinzubringen, was glaubst du, daß Einer, der so sich äußert, behaupte?

Prot. Offenbar scheint mir dieser zu behaupten, es sei angenehm keinen Schmerz zu empfinden.

Sokr. Indem wir also drei beliebige Gegenstände haben, nimm an, der eine sei, um hübscher Beispiele uns zu bedienen, Gold, der andere Silber, der dritte aber keins von beiden.

Prot. Angenommen.

Sokr. Könnte nun wol, was keins von beiden ist, zu einem der beiden, zu Gold oder Silber werden?

Prot. Wie könnt' es Das wol?

Sokr. Demnach könnte also Einer auch, einer richtigen Schlußfolge nach, den mittlern Lebenszustand, weder irgendje, wollt' er es, für einen schmerzlichen oder angenehmen halten, noch ihm diesen Namen beilegen.

Prot. Wie könnt' er Das doch?

Sokr. Und doch, lieber Freund, hören wir Manche Das
44 behaupten und meinen.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Glauben sie also dann, wenn sie keinen Schmerz fühlen, auch Lust zu empfinden?

Prot. Sie behaupten es wenigstens.

Sokr. Also glauben sie auch dann Lust zu empfinden; denn sonst würden sie es wol nicht sagen.

Prot. So scheint es.

Sokr. Gewiß aber hegen sie über das Lustempfinden eine falsche Meinung, wenn Beides, das keinen Schmerz Fühlen und Lust Empfinden, seinem Wesen nach verschieden ist.

Prot. Gewiß, Das war es.

Sokr. Wollen wir es also vorziehen, wie soeben, dieses

Dreifache gelten zu lassen, oder nur die beiden, den Schmerz, den wir ein Übel für die Menschen, und die Befreiung vom Schmerz, da diese selbst ein Gut sei, erfreulich nennen?

Prot. Wie kämen wir doch, lieber Sokrates, jetzt dazu, 27
uns selbst diese Frage vorzulegen? Denn mir ist Das nicht klar.

Sokr. Weil es dir, lieber Protarchos, in der That nicht klar ist, wer die Gegner unsers Philebos da sind.

Prot. Wem gibst du denn diesen Namen?

Sokr. Männern, denen man noch dazu eine tiefe Einsicht in das Wesen der Dinge beilegt, welche behaupten, es gebe überhaupt keine Gefühle der Lust.

Prot. Was denn sonst?

Sokr. Das Alles, was die der Meinung des Philebos Huldigenden Lustgefühle nennen, seien nur Befreiungen vom Schmerze.

Prot. Räthst du uns also, lieber Sokrates, Diesen Glauben beizumessen? Oder wie?

Sokr. Nein, sondern sie daneben wie Seher zu benutzen, die ihre Sehergabe nicht als Kunst üben, sondern vermöge einer gewissen Abgeneigtheit einer nicht unedeln Naturanlage, indem sie einen allzugroßen Widerwillen gefaßt haben gegen die Gewalt der Lust und an ihr nichts Gutes erkannten, sodaß ihnen eben dieses Verlockende derselben für ein Blendwerk, nicht für Lust[35]) gilt. Diese also kannst du wol daneben dazu benutzen[36]), nachdem du ferner auch die übrigen Abneigungen derselben in Betrachtung zogst. Nachher sollst du hören, was ich meinerseits für die wahren Lustgefühle halte, damit wir, nachdem wir von beiden Ansichten das Wesen der Lust herleiteten, eine Zusammenstellung zur Schlichtung des Wettstreites vornehmen.

Prot. Du gibst den richtigen Weg an.

Sokr. Laß uns also ihnen, als uns Verbündeten, auf der Fährte ihrer Abgeneigtheit nachgehen. Sie äußern sich nämlich, glaub' ich, indem sie von irgend einem Ersten anheben, so: Möchten wir wol, wünschten wir das Wesen irgend eines Begriffs, wie zum Beispiel den des Harten, zu erkennen, besser ihn erfassen, indem wir auf das Härteste unsere Aufmerksam-

keit richteten, oder auf das nur im geringen Grade Harte? Du mußt aber, lieber Protarchos, diesen so bedenklichen Männern so gut wie mir Rede stehen.

Prot. Ja, sehr gern, und ich gebe ihnen zur Antwort, auf das dem Grade nach Erste.

Sokr. Wünschten wir also auch das Wesen der Lust zu erkennen, wie sie doch ihrer Natur nach beschaffen ist, müssen wir nicht auf die geringfügigsten Lustgefühle unsere Aufmerk-
45 samkeit richten, sondern auf die, welche man die höchsten und stärksten nennt.

Prot. Da dürfte dir wol jetzt Jeder beistimmen.

Sokr. Sind Das nun nicht die dem ersten Blick sich darbietenden Lustgefühle, die wir oft die größten nennen, die auf den Körper sich beziehenden?

Prot. Wie sollten sie denn nicht?

Sokr. Sind und werden sie nun wol größer bei den Kranken in ihrem Siechthum, oder bei den Gesunden? Laß uns aber behutsam sein, damit wir nicht durch eine übereilte Antwort verstoßen.

Prot. Inwiefern?

Sokr. Wir könnten vielleicht wol flugs erwiedern: Bei den Gesunden.

Prot. Natürlich.

Sokr. Doch wie? Überwiegen unter den Lustgefühlen nicht diejenigen, die dabei die größere Begierde erregen?

Prot. Das ist richtig.

Sokr. Aber empfinden die Fieberkranken und die mit ähnlichen Krankheiten Behafteten nicht mehr Durst und Frost und alle Leiden, die ihr Körper gewöhnlich zu erdulden hat, fühlen sie nicht ein stärkeres Bedürfniß und gewährt ihnen dessen Befriedigung nicht größere Lust? Müssen wir Das nicht für richtig anerkennen?

Prot. Das zeigt sich gewiß jetzt als entschieden.

Sokr. Wie nun? Würden wir wol mit Recht zu behaupten scheinen, Jemand müsse, wenn er die stärksten Lustgefühle kennen lernen wolle, nicht auf den gesunden, sondern auf den siechen Zustand hinblickend, sie aufsuchen? Siehe dich aber vor, zu glauben, ich lege dir diese Frage vor, in Zweifel,

ob die heftig Erkrankten mehr Lust empfinden, als die Gesunden, sondern nimm an, daß ich nur dem Grade der Lust nachforsche, und wo wol in jedem Falle das Übergewicht in dergleichen Dingen stattfindet. Denn wir müssen, behaupten wir, erforschen, wie ihre Beschaffenheit ist und welche Diejenigen ihr beilegen, welche sagen, es gebe überhaupt gar keine Lust.

Prot. Ich folge vielmehr so ziemlich deinem Gedankengange.

Sokr. Das wirst du bald noch mehr zeigen, lieber Pro- 28
tarchos, denn du wirst mir die Frage beantworten[37]: Bemerkst du nicht bei Zügellosigkeit stärkere, ich sage nicht zahlreichere, aber durch Heftigkeit und Umfang vorragende Gefühle der Lust, als bei einer besonnenen Lebensweise? Nimm dich aber zusammen, indem du Das beantwortest.

Prot. Begriff ich doch, was du sagtest und erkenne den großen Unterschied; denn die Besonnenen hält ja wol auch stets die sprichwörtliche Redensart in Schranken, mit dem Zuruf: Halt' in Allem Maß, dem sie Gehör geben; die bis zur Tollheit gesteigerte Lust aber, die über dem Thun der Unbesonnenen und Zügellosen waltet, bringt diese in übeln Ruf.

Sokr. Richtig. Und wenn Dem also ist, so liegt es zu Tage, daß bei einer gewissen schlechten Beschaffenheit der Seele und des Körpers, nicht bei der Tugend, die stärksten Lustgefühle, sowie auch die stärksten Schmerzen sich erzeugen.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Demnach müssen wir einige derselben auswählen und in Betrachtung ziehen, welcher Beschaffenheit derselben zufolge wir sie für die stärksten erklärten.

Prot. Nothwendig. 46

Sokr. Betrachte doch die Lustgefühle derartiger Krankheiten, wie diese beschaffen sind.

Prot. Welcher?

Sokr. Die der nicht anständigen, welche Denen, die wir die Bedenklichen nannten, ganz verhaßt sind.

Prot. Welche?

Sokr. Zum Beispiel das der Krätze durch Kratzen Abhelfen und was sonst dergleichen Übel sind, die keiner andern

Arznei bedürfen. Denn bei den Göttern, Freund, was sollen wir doch sagen, daß dieses Gefühl in uns sei? Ist es Lust oder Schmerz?

Prot. Demnach, lieber Sokrates, scheint sich hier irgend ein gemischtes Übel zu erzeugen.

Sokr. Nicht des Philebos wegen brachte ich diesen Gegenstand auf die Bahn; sondern ohne diese und die mit diesen verbundenen Lustgefühle dürften wir, lieber Protarchos, wol nimmer, werden sie nicht ins Auge gefaßt, den Wettstreit, der Gegenstand unserer Nachforschung ist, zu schlichten vermögen.

Prot. So müssen wir also den diesen verwandten zu Leibe gehen.

Sokr. Denjenigen, welche die Mischung mit jenen gemein haben, meinst du?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Es gibt also Mischungen theils in Bezug auf den Körper in den Körpern selbst, theils der Seele selbst in der Seele. Ferner werden wir finden, daß die mit Lustgefühlen gemischten Schmerzen der Seele und des Körpers, bald beide zusammen Gefühle der Lust, bald des Schmerzes genannt werden.

Prot. Wie so?

Sokr. Wenn Jemand bei der Wiederherstellung oder beim Erkranken zu gleicher Zeit entgegengesetzte Empfindungen hat, indem er einmal beim Frieren Hitze fühlt und bisweilen bei der Erhitzung ein Frösteln, während er, denk' ich, das Eine zu erhalten, das Andere loszuwerden sucht, so verursacht Das, was man eine Mischung des Bittern und Süßen nennt und was ihn unablässig quält, ihm Verdruß und bei der Fortdauer eine heftige Erregung.

Prot. Was du jetzt anführst, ist sehr wahr.

Sokr. Bestehen nun nicht die einen solcher Mischungen aus einem gleichen Maße von Lust- und Schmerzgefühlen, bei den andern aber hat einer von beiden das Übergewicht?

Prot. Wie sollte Das nicht der Fall sein?

Sokr. Nimm denn an, daß die einen, bei denen die Gefühle des Schmerzes gegen die der Lust sich überwiegend zeigen, die jetzt eben besprochenen der Krätze und des Juckens seien.

Wenn die Glut und Entzündung eine innerliche ist und man durch Kratzen und Reiben nicht bis dahin gelangt, sondern nur das auf der Haut Befindliche zertheilt, dann schafft man sich wol, indem man diese Stellen zur Entzündung bringt und in seiner Noth das Entgegengesetzte herbeiführt, bisweilen, je nach welcher Seite hin die Wagschale sich neigt, unsägliches Lustgefühl, oder umgekehrt den innern Theilen Lustgefühle, die sich mit den Schmerzen der äußern Theile vermischen, indem man gewaltsam das Verbundene trennt oder das Getrennte 47
verbindet und so neben den Lustgefühlen Schmerzen erzeugt.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Aber nicht wahr, wenn dagegen in allen dergleichen Zuständen die Beimischung der Lust stärker ist, dann verursacht der beigemischte Schmerz Kitzel und erregt geringes Mißbehagen, aber die in weit reicherm Maße darüber ausgegossene Lust regt auf und reizt bisweilen zu Freudensprüngen, und bewirkt, indem sie die verschiedenartigsten Gesichtsfarben, die verschiedenartigsten Stellungen und das verschiedenartigste Aufathmen herbeiführt, des Entzückens Inbegriff und besinnungslos ertönendes Frohlocken?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und diese, lieber Freund, läßt den Genießenden selbst von sich gleich Andern sagen, daß er im Genuß solcher Lustgefühle vor Entzücken gleichsam dahinsterbe, und gewiß verfolgt er dieselben um so eifriger, je zügelloser und unverständiger er eben ist, und nennt sie die größten und zählt Denjenigen, der fortwährend sein Leben zumeist in ihnen verbringt, zu den Glücklichsten.[38])

Prot. Du hast Alles, lieber Sokrates, was bei der großen Menge in Betrachtung kommt, zusammengefaßt.

Sokr. Ja[39]), lieber Protarchos, über die Lustgefühle des Körpers selbst wenigstens, indem bei den gemeinsamen Zuständen, die auf der Oberfläche und die im Innern sich mischen; aber über die in der Seele, wie sie dem Körper Entgegengesetztes beisteuert[40]), Schmerz zur Lust und Lust zum Schmerze, sodaß beide zu Einer Mischung sich vereinigen, das erörterten wir im Vorigen, und wie, wenn man Leere fühlt, man dagegen Erfüllung begehrt und, hofft man sie, sich freut, im

Gefühl der Leere aber Schmerz empfindet.[41]) Das aber haben wir damals noch nicht nachgewiesen und holen jetzt es nach, daß wenn die Seele in einem von dem des Körpers verschiedenen Zustande sich befindet, in allen diesen Zuständen, deren Menge sich nicht aufzählen läßt, das Entstehen Einer Mischung, der Lust und des Schmerzes, eintritt.

Prot. Was du da sagst, scheint sehr richtig.

29 Sokr. Demnach bleibt uns noch Eine Mischung des Schmerzes und der Lust übrig.

Prot. Welche meinst du?

Sokr. Die Verknüpfung, von der wir sagten, daß oft die Seele selbst sie in sich vornehme.

Prot. Wie sprachen wir uns doch nun wieder darüber aus?[42])

Sokr. Zorn, Furcht, Sehnsucht, Jammer, Liebe, Eifersucht, Mißgunst und dergleichen mehr, diese rechnest du doch unter die schmerzlichen Gefühle der Seele selbst?

Prot. Freilich.

Sokr. Wird sich uns nun nicht ergeben, daß sie voll unsäglicher Lustgefühle sind? Oder haben wir nöthig, an die Worte zu erinnern[43]):

— — Der Zorn, der oft auch den Weisen pflegt zu erbittern,
Der, weit süßer zuerst, als sanfteingleitender Honig ꝛc.?

48 Sowie an die bei Klagen der Wehmuth und Sehnsucht dem Schmerze beigemischte Lust?

Prot. Nein, sondern das Alles möchte wol so und nicht anders sich begeben.

Sokr. Und gewiß erinnerst du dich auch der tragischen Darstellungen, bei welchen man, indem man zugleich Freude empfindet, Thränen vergießt?

Prot. Wie sollt' ich nicht?

Sokr. Was aber die Stimmung unsrer Seele bei Lustspielen anbetrifft, weißt du wol, daß auch hier eine Mischung des Schmerzes und der Lust stattfindet?

Prot. Das seh' ich nicht recht ein.

Sokr. Ist es doch durchaus nicht leicht, mein Protarchos, einen solchen Seelenzustand jedesmal zu erkennen.

Prot. Das ist es, wie es mir scheint, allerdings nicht.

Sokr. Nehmen wir ihn um so eifriger vor, je größeres Dunkel ihn umhüllt, damit man in den Stand gesetzt werde, auch in andern Fällen die Mischung der Lust und des Schmerzes leichter zu erkennen.

Prot. Laß doch hören.

Sokr. Wirst du nun das jetzt erwähnte Gefühl der Mißgunst unter die Seelenschmerzen rechnen, oder wozu sonst?

Prot. Eben dazu.

Sokr. Es wird sich aber doch herausstellen, daß der Mißgünstige über das Unglück ihm Nahestehender sich freut.

Prot. Gar sehr.

Sokr. Gewiß ist doch Unwissenheit und was wir ein einfältiges Wesen nennen, etwas Übles.

Prot. Allerdings.

Sokr. Daraus erkenne nun, von welcher Beschaffenheit das Lächerliche ist.

Prot. Sag' es nur.

Sokr. Es ist der Hauptsache nach die mit einem besondern Namen belegte, schlechte Beschaffenheit eines gewissen Zustandes. Ferner kommt ihm unter allen schlechten Beschaffenheiten dasjenige Gebrechen zu, welches mit jener Inschrift zu Delphi im Widerspruch steht.

Prot. Das: Kenne dich selbst meinst du, lieber Sokrates?

Sokr. Das mein' ich. Das Gegentheil davon wäre doch offenbar, wenn die Inschrift besagte: Man solle in keiner Weise sich kennen lernen.

Prot. Allerdings.

Sokr. Versuche aber, lieber Protarchos, eben dieses in drei Theile zu zerlegen.

Prot. In welcher Weise meinst du? Wenn Das nur nicht meine Kräfte übersteigt.

Sokr. Du meinst, ich müsse jetzt diese Theilung vornehmen?

Prot. Das meine ich, und meine es nicht blos, sondern bitte auch darum.

Sokr. Ist es also nicht nothwendig, daß bei Denen, die sich selbst nicht kennen, dieser Mangel in drei Dingen sich zeige?

Prot. Wie so?

Sokr. Zuerst in Bezug auf das Geld, zu wähnen, sie seien reicher als ihrem Vermögen nach.

Prot. Gewiß gibt es Viele, die an einem solchen Gebrechen leiden.

Sokr. Noch Mehr aber, die sich schöner und größer wähnen, und mit allen körperlichen Vorzügen besser ausgestattet, als sie es in Wahrheit sind.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Bei weitem die Meisten endlich sind, denk' ich, über die dritte auf die Seele bezügliche Gattung dieser Dinge in Irrthum, indem sie sich durch ihre Tugend überlegen wähnen, ohne es zu sein.

Prot. Gewiß, gar sehr.

49 Sokr. Sind aber nicht gar Viele, indem sie unter den Tugenden durchaus die Weisheit beanspruchen, mit Streitsucht erfüllt und eitelm Weisheitsdünkel?

Prot. Wie sollten sie Das nicht?

Sokr. Jeder aber, der einen solchen Zustand ein Übel nennt, dürfte ihn wol mit dem rechten Namen bezeichnen.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Auch Dieses[44]), lieber Protarchos, müssen wir ferner in zwei Theile theilen, wollen wir in der kindischen Mißgunst eine seltsame Mischung von Lust und Schmerz erblicken. Wie theilen wir es also in zwei Theile? fragst du.[45]) Alle, die von sich selbst thörichter Weise und fälschlich diese irrige Meinung hegen, auch von diesen müssen wie von allen Menschen insgesammt, ganz nothwendig, die Einen Kraft und Nachdruck, die Andern aber, denk' ich, davon das Gegentheil besitzen.

Prot. Nothwendig.

Sokr. Danach theile nun ein, und wenn du diejenigen, welche mit Ohnmacht so beschaffen und unvermögend sind, es zu rächen, wenn man sie verlacht, wenn du diese lächerliche nennst, so wirst du dich richtig ausdrücken; gibst du aber den

sich zu rächen Vermögenden den Namen der Furchtbaren und Gewaltigen, so kommst du über sie mit dir selbst am besten auf das Reine. Denn die Unwissenheit der Gewaltigen ist eine feindselige und gewaltige.[46]) Ist doch sowol sie, als Das, was Nachbildungen derselben sind, den Nahestehenden schadenbringend, die ohnmächtige dagegen gehört uns in die Reihe und zu dem Wesen des Lächerlichen.

Prot. Du drückst dich sehr richtig aus, dessenungeachtet ist mir die Mischung der Lust- und Schmerzgefühle hierin noch nicht einleuchtend.

Sokr. Fasse also zuerst das Wesen der Mißgunst.

Prot. Gib es nur an.

Sokr. Sie ist doch wol ein ungerechtes Schmerz- und Lustgefühl?

Prot. Das ist sie nothwendig.

Sokr. Nicht wahr, über seiner Feinde Unglück sich zu freuen, ist weder unrecht noch hämisch?

Prot. Inwiefern doch?

Sokr. Ist es aber nicht, wenn man, wie's wol geschieht, der Freunde Unglück sieht, unrecht, darüber sich nicht zu betrüben, sondern zu freuen?

Prot. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Sagten wir nicht, die Unwissenheit sei für Jeden ein Übel?

Prot. Richtig.

Sokr. Demnach der Weisheitsdünkel und der Schönheitsdünkel der Freunde, und was wir jetzt besprachen, indem wir erklärten, daß es in dreifacher Weise stattfinde und wenn ohnmächtig lächerlich, wenn dagegen gewaltig hassenswerth sei? Oder beharren wir nicht bei Dem, was ich eben sagte, daß dieser Seelenzustand unserer Freunde, wenn bei Jemandem der Andern unschädliche stattfindet, lächerlich sei?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und gaben wir nicht zu, daß er, als Unwissenheit, ein Übel sei?

Prot. Ganz entschieden.

Sokr. Freuen oder betrüben wir uns aber, wenn wir über denselben lachen?

50 Prot. Offenbar freuen wir uns.

Sokr. Die Lust beim Unglück der Freunde aber, sagen wir nicht, daß die Mißgunst es sei, die sie bewirke?

Prot. Nothwendig.

Sokr. Demnach weist diese Erörterung nach, daß wir, indem wir das an unsern Freunden Lächerliche belachen, dadurch, daß wir der Misgunst ein Lustgefühl beimischen, das Lustgefühl mit dem Schmerzgefühle zusammenmischen. Denn darüber sind wir schon längst übereingekommen, daß die Mißgunst ein schmerzliches Gefühl der Seele sei, das Lachen aber eine Lust, daß beides aber bei solchen Gelegenheiten zugleich stattfinde.

Prot. Richtig.

Sokr. Jetzt gibt uns aber doch unsere Erörterung zu erkennen, daß bei Klaggesängen und bei Trauerspielen, nicht blos auf der Bühne, sondern beim gesammten Trauer- und Lustspiele des (wirklichen) Lebens, und bei tausend andern Gelegenheiten, Schmerz- und Lustgefühle zugleich mit einander sich mischen.[47])

Prot. Das einzuräumen kann man nicht umhin, lieber Sokrates, sollte Jemand auch mit großer Streitlust das Gegentheil behaupten.

Sokr. Wir stellten doch Zorn, Sehnsucht, Wehmuth, Furcht, Liebe, Eifersucht, Mißgunst und was diesen ähnlich ist, auf, in welchen sich, behaupteten wir, das jetzt oft Erwähnte vermischt finden werde. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sokr. Begreifen wir nun, daß doch von der Wehmuth, der Mißgunst und dem Zorne alles eben Durchgeführte gilt?

Prot. Wie sollten wir Das nicht begreifen?

Sokr. So bleibt uns also noch Vieles übrig?

Prot. Ei ja wohl.

Sokr. Weshalb glaubst du aber doch hauptsächlich wol, daß ich auf die Mischung im Lustspiele dich hinwies? Nicht etwa, um den Glauben in dir zu erzeugen, daß es leichter sei, die Vereinigung bei Befürchtungen, Liebesgefühlen und Anderm nachzuweisen, und damit du Das aus dir selber nehmest und mir es erlassest, unsere Untersuchung in die Länge zu ziehen,

indem ich auch diese in Angriff nehme, vielmehr ganz einfach annehmest, daß sowol der Leib ohne die Seele, als die Seele ohne den Leib und beide in wechselseitiger Gemeinschaft, in ihren Zuständen, mit einer mit Schmerzgefühlen vermischten Lust erfüllt sind? Sage mir also, erlässest du es mir, oder willst du die Mitternacht herankommen lassen? Durch wenige Worte denk' ich meine Freilassnng von dir zu erlangen; über das Alles dir Rechenschaft zu geben, sollst du mich morgen bereit finden. Jetzt aber will ich mich zu dem übrigen, zur Schlichtung des Wettstreits, die Philebos verlangt, Gehörigen anschicken.

Prot. Wohl gesprochen, lieber Sokrates! Sprich nur 51
was uns noch übrig bleibt durch, wie es dir genehm ist.

Sokr. Der Natur der Sache gemäß möchten wir also, 31.
von einer Art von Nothwendigkeit getrieben, nach den gemischten Lustgefühlen, der Reihenfolge nach, zu den ungemischten uns wenden.

Prot. Sehr schön!

Sokr. Ich will nun, darauf übergehend, sie uns darzustellen versuchen. Diejenigen nämlich, welche behaupten, alle Lustgefühle seien ein Aufhören der Schmerzgefühle, überzeugen mich nicht so ganz, sondern ich benutze, wie ich sagte, ihr Zeugniß dafür, daß manche Gefühle Lustgefühle zu sein scheinen, die es keineswegs sind, und daß zugleich andere in der Einbildung groß und zahlreich, aber dabei mit Schmerzgefühlen und einem Nachlassen der größten, auf Gebrechen des Leibes und der Seele sich beziehenden Schmerzen untermischt sind.

Prot. Welche muß aber wol Jemand für wahre ansehen, lieber Sokrates, um sich eine richtige Vorstellung zu machen?

Sokr. Diejenigen, die sich auf Das beziehen, was man schöne Farben nennt, und auf die Gestalten und die meisten Gerüche, und die der Töne und alles Das, dessen Entbehren unbemerkbar und schmerzlos ist, dessen Genuß dagegen bemerkbar und, als nicht mit Schmerzen verbunden, angenehme Gefühle gewährt.[48])

Prot. Wie ist doch nun wieder Das zu verstehen, lieber Sokrates?

Sokr. Allerdings ist, was ich sage, nicht sogleich deutlich, man muß aber versuchen, es deutlich zu machen. Als Schönheit der Gestalten nämlich versuche ich nicht Das darzustellen, wovon die große Menge es glauben dürfte, zum Beispiel die lebender Geschöpfe und gemalter Bilder, sondern ein Gerades nenn' ich schön und ein Rundes und die danach vermittels des Dreheisens und des Lineals und Winkelmaßes erzeugten Figuren und Körper, wenn du begreifst, was ich meine. Denn von diesen sag' ich nicht, daß sie, wie andere Gegenstände, mit andern verglichen, sondern stets an sich von Natur schön seien, und ihnen eigenthümliche, in nichts denen des Kratzens ähnliche Lustgefühle in sich tragen. Und Farben nenn' ich nach derselben Richtschnur schön und lusterregend. Begreifen wir Das wol, oder wie?

Prot. Ich versuche es. Versuche aber auch du, lieber Sokrates, noch deutlicher dich auszudrücken.

Sokr. Ich sage also, daß unter den Tönen die glatten und hellen, die Einen, reinen Wohllaut erzeugen, nicht mit etwas Anderm verglichen, sondern sie selbst an sich schön seien, und daß sie ihnen verwandte Lustgefühle erregen.

Prot. Freilich findet auch Das statt.

Sokr. Die auf die Gerüche bezüglichen Lustgefühle ferner sind minder göttlicher Art[49]); daß aber mit ihnen nicht nothwendig Schmerzgefühle verbunden sind und inwiefern und wobei eben dieses Lustgefühl uns zu Theil wird, in diesem Allen insgesammt betrachte ich sie als ein Gegenstück jener. Da haben wir aber, wenn du es faßtest, zwei Gattungen von Lustgefühlen.

Prot. Das fasse ich.

52 Sokr. Laß uns also diesen ferner die auf Erkenntnisse bezüglichen Lustgefühle hinzufügen, wenn wir nämlich der Meinung sind, daß mit ihnen kein Hunger des Erlernens verbunden ist und daß sie nicht anfangs durch den Hunger nach Kenntnissen uns Schmerzen erregen.

Prot. Das nicht, der Meinung stimm' ich bei.

Sokr. Doch wie? Wenn bei den mit Kenntnissen Erfüllten spätere Einbußen vermittels des Vergessens eintreten, erkennst du hierbei gewisse Schmerzgefühle?

Prot. Der Natur nach nicht, jedoch bei gewissen Betrachtungen über diesen Zustand, wenn Einer, der solche Einbuße erlitt, im Gefühle des Bedürfnisses Schmerz empfindet.

Sokr. Jetzt aber, mein Vortrefflicher, suchen wir nur die Naturzustände selbst, ohne weitere Betrachtungen, zu ergründen.

Prot. Du behauptest also mit Recht, daß jedenfalls bei Erkenntnissen das Vergessen ohne Schmerzgefühl bei uns eintritt.

Sokr. Demnach müssen wir sagen, daß die von Erkenntnissen herrührenden Lustgefühle ohne Beimischung von Schmerzen seien und daß sie keineswegs der großen Menge, sondern nur sehr Wenigen zu Theil werden.

Prot. Wie sollten wir Das nicht sagen müssen?

Sokr. Da wir nun also bereits so ziemlich die reinen 32
Lustgefühle und diejenigen, die wol mit ziemlichem Rechte unreine genannt werden, von einander geschieden haben, wollen wir außerdem bei unserer Untersuchung den heftigen Lustgefühlen Maßlosigkeit, den nicht heftigen Maßhalten beilegen und annehmen, daß ferner diejenigen, die des Heftig und Gewaltig empfänglich sind und in häufigern oder seltenern Fällen so sich gestalten, jener über Leib und Seele mehr oder weniger sich erstreckenden Gattung des Unbegrenzten angehören, die dessen nicht empfänglichen aber der der gemäßigten.[50])

Prot. Was du da sagst, ist sehr richtig, lieber Sokrates.

Sokr. Außer diesem müssen wir demnach hierauf noch Folgendes über sie durchforschen.

Prot. Was denn?

Sokr. Von welchem von beiden wir wol sagen sollen, daß es der Wahrheit entspreche, von dem Reinen und Lautern, oder von dem Heftigen, Großen, Häufigen und Ausreichenden?

Prot. Was beabsichtigst du doch, lieber Sokrates, bei dieser Frage?

Sokr. Bei der Prüfung der Lust und der Erkenntniß nichts zu übergehen, lieber Protarchos, ob nämlich das Eine von Beiden rein, das Andere nicht rein ist, damit, indem Jedes von Beiden rein zur Vergleichung kommt, dieses mir und dir und Diesen insgesammt[51]) die Vergleichung leichter mache.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Wohlan denn, stellen wir über alle Gattungen, die wir reine nennen, unsere Betrachtungen so an: Nehmen wir
53 zuerst unter ihnen Eines heraus und durchforschen es gründlich.

Prot. Was wollen wir also herausnehmen?

Sokr. Unter den zuerst zu Durchforschenden sei, gefällt es dir, die Gattung des Weißen.

Prot. Ganz wohl.

Sokr. Wie und welche Reinheit könnte wol bei dem Weißen für uns stattfinden? Findet sie sich bei dem größten und häufigsten, oder dem ungemischtesten, dem kein Theil irgend einer andern Farbe beigemischt ist?

Prot. Offenbar bei dem, welches das lauterste ist.

Sokr. Richtig. Werden wir nun also, lieber Protarchos, dieses nicht für das echteste und gewiß auch schönste unter allen Weißen annehmen, nicht aber das häufigste und größte?

Prot. Mit dem größten Rechte.

Sokr. Wenn wir also behaupten, daß ein weniges aber reines Weiß sowol weißer sich zeige, denn ein großes gemischtes, als auch schöner und echter, wird Das durchaus richtig sein?

Prot. Gewiß, vollkommen richtig.

Sokr. Wie weiter? Gewiß werden wir doch nicht vieler Beispiele dieser Art zu unserer Untersuchung über die Lust bedürfen, sondern wir haben genug, daraus zu erkennen, daß jegliche von Schmerzen reine Lust, die kleine vor der großen, die seltene vor der häufigen, sich als angenehmer und wahrer und schöner bewähren dürfte.

Prot. Gewiß gar sehr, und dieses Beispiel ist genügend.

Sokr. Wie steht es ferner damit? Haben wir von der Lust nicht gehört, daß sie ein stetes Werden sei und daß ein Sein derselben durchaus nicht stattfinde? Denn einige recht gewandte Männer, denen man es Dank wissen muß, versuchen es, auch dieses uns nachzuweisen.

Prot. Dank? Inwiefern?

Sokr. Das eben, mein geliebter Protarchos, will ich durch die vorgelegten Fragen dir nachweisen.

Prot. Sprich und frage nur.

Sokr. Es gibt doch je zwei Dinge, das Eine selbst für 33
sich selbst bestehend, das Andere stets ein anderes erheischend?

Prot. Was sagst du von ihnen, und von welchen Zweien sprichst du?

Sokr. Das Eine höchst vorzüglicher Natur, das Andere jener bedürftig.

Prot. Drücke dich noch deutlicher aus.

Sokr. Wir sahen doch schöne und treffliche Lieblinge und wackere Liebhaber derselben?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Suche nun dieser, deren zwei sind, ähnliche zwei in Allem, wovon wir sagen, daß es zu einem Andern ein Drittes sei.

Prot. Drücke Das, was du meinst, deutlicher aus, lieber Sokrates.

Sokr. Es ist nichts Verwickeltes; unsere Untersuchung treibt nur mit uns ihr neckendes Spiel und besagt, das Eine sei stets eines Seienden wegen, das Andere aber Das, wegen dessen das in jedem Falle eines Andern wegen Werdende stets wird.

Prot. Nun ward es mir durch oftmalige Wiederholung begreiflich.

Sokr. Vielleicht, liebes Kind, werden wir es bald, bei fortgehender Untersuchung, noch besser begreifen. 54

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Nehmen wir nun folgende Zwei als unter sich verschiedene an.

Prot. Welche denn?

Sokr. Als Eines das Werden eines Jeglichen, das Sein aber als ein davon verschiedenes Eines.

Prot. Auf dein Wort hin nehm' ich diese beiden, Sein und Werden, an.

Sokr. Sehr wohl. Von welchem der Beiden wollen wir nun behaupten, daß es wegen des andern der Beiden sei, das Werden des Seins, oder das Sein des Werdens wegen?

Prot. Du fragst jetzt, ob Das, was man Sein nennt, des Werdens wegen Das ist, was es ist?

Sokr. Das ergibt meine Frage.

Prot. Um der Götter willen, soll ich dir schon wieder Rede stehen?[52])

Sokr. Der Sinn meiner Frage, mein guter Protarchos, ist ungefähr der, ob du nicht lieber annimmst, man übe die Schiffsbaukunst der Schiffe wegen, als baue die Schiffsbaukunst zu üben Schiffe? Und darauf, lieber Protarchos, geht meine Frage in allen Dingen der Art.

Prot. Aus welchem Grunde gibst du nicht schon selbst, lieber Sokrates, dir Antwort auf diese Frage?

Sokr. Dazu hab' ich keinen; doch nimm auch du mit mir an der Untersuchung Theil.

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Ich behaupte nun, daß des Werdens wegen alle Mittel und Werkzeuge und aller Stoff Allen sich darbiete; daß ferner jegliches Werden wegen irgend einer von allen verschiedenen Arten des Seins werde; das gesammte Werden insgesammt aber wegen des gesammten Seins.

Prot. Das ist gewiß sehr einleuchtend.

Sokr. Wenn also die Lust ein Werden ist, so dürfte sie wol nothwendig irgend eines Seins wegen werden.

Prot. Allerdings.

Sokr. Dasjenige aber, was den Grund des stets aus irgend einem Grunde Werdenden enthalten dürfte, das gehört der Abtheilung des Guten an; das aus irgend einem Grunde Werdende aber, mein Bester, muß man einer andern Abtheilung zutheilen.

Prot. Das ist durchaus nothwendig.

Sokr. Wenn also die Lust ein Werden ist, werden wir nicht richtig verfahren, indem wir sie einer andern Abtheilung als der des Guten zutheilen?

Prot. Gewiß sehr richtig.

Sokr. Also müssen wir es, wie ich zu Anfange dieser Erörterung[53]) sagte, Demjenigen Dank wissen, der von der Lust es noch weiß, daß sie ein Werden sei, nicht aber ein irgendwie beschaffenes Sein; denn offenbar lacht dieser über Diejenigen, welche behaupten, die Lust sei ein Gut.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und gewiß wird derselbe Mann in jedem Falle über

Diejenigen lachen, die in dem Werdenden ihre Befriedigung finden.

Prot. Wie doch und über welche meinst du?

Sokr. Über Diejenigen, welche, indem sie dem Hunger oder dem Durste oder einem ähnlichen Zustande abhelfen, dem ein Werden abhilft, dieses Werdens als eines Lustgefühls sich freuen und erklären, sie möchten nicht leben ohne zu hungern und zu dürsten, und was Jemand dem Aehnliches anführen könnte, sowie ohne alles mit dergleichen Zuständen Verknüpftes zu erfahren.

Prot. Des Sinnes scheinen sie fürwahr. 55

Sokr. Sollten wir wol nicht insgesammt behaupten, von dem Werden sei das Vergehen das Gegentheil?

Prot. Nothwendig.

Sokr. Gewiß würde aber wol Jemand, der Diesem[54]) den Vorzug gäbe, dem Werden und Vergehen ihn geben, nicht aber jener dritten Lebensweise, derjenigen, bei welcher weder Lust noch Schmerz zu empfinden, wol aber die möglichst reine Erkenntniß möglich erschien.

Prot. Natürlich, lieber Sokrates, ergibt es sich als sehr widersinnig, will Jemand die Lust als ein Gut uns aufstellen.

Sokr. Als sehr widersinnig; da wir Das auch noch in folgender Weise nachweisen wollen.

Prot. In welcher denn?

Sokr. Wie ists nicht widersinnig, daß es nichts Gutes noch Schönes gebe, weder in den Körpern noch in sonst Etwas mit Ausnahme der Seele; und hier blos die Lust, Tapferkeit aber und Besonnenheit und Einsicht, oder irgend eines von den andern Gütern, die der Seele anheimfielen, nichts der Art sei? Daß ferner außerdem der nicht Lust, sondern Schmerz Empfindende sich gedrungen sehe, dann, wenn er Schmerz empfindet, für schlecht sich zu erklären, sollte er auch vor Allen der Beste sein, der Lust Empfindende dagegen, je größere Lust er dann empfindet, wenn er sie empfindet, um so mehr durch Tugend sich auszeichnen müsse?

Prot. Das Alles, lieber Sokrates, ist so widersinnig als nur immer möglich.

34 Sokr. Daß wir es also nicht etwa versuchen, die Lust durchaus jeder Untersuchung zu unterwerfen, gegen Einsicht und Erkenntniß aber gewissermaßen große Schonung verrathen. Unverzagt wollen wir vielmehr ringsherum anklopfen, ob irgendwie etwas hohl klingt, bis wir Das, was seiner Natur nach das reinste ist, erkannten und uns der echtesten Gattungen dieser und der Lustgefühle zur gemeinschaftlichen Vergleichung bedienen.

Prot. Richtig.

Sokr. Gilt uns nun nicht, denk' ich, der eine Theil des Wissens der Erkenntnisse für handwerksmäßig, der andere aber als auf Erziehung und Geistesbildung sich beziehend? Oder wie?

Prot. So ists.

Sokr. Bei den auf Handfertigkeiten beruhenden Künsten aber wollen wir zuvörderst erwägen, ob ein Theil derselben mehr, der andere weniger an ein Wissen geknüpft ist, und ob man das Eine als ein höchst lauteres, das andere als ein minder lauteres anzusehen habe.

Prot. Das müssen wir also.

Sokr. Demnach müssen wir die jede derselben leitenden besonders eintheilen.

Prot. Welche denn und wie?

Sokr. Wenn, zum Beispiel, Jemand von allen Künsten die Zahlenlehre scheiden wollte, und die Wissenschaft des Maßes und Gleichgewichts, dann würde, so zu sagen, das jeder derselben übrig Bleibende wol von geringem Werthe sein.

Prot. Gewiß von geringem.

Sokr. Nach dieser Scheidung würde nun wol ein Gutdünken übrig bleiben und ein Schärfen der Sinne durch Erfahrung und eine gewisse Übung, indem man den Beistand eines glücklichen Errathens zu Hülfe nähme, den Viele eine
56 Kunst nennen, der aber durch Übung und Mühe seine Kraft erlangt.

Prot. Was du da sagst, ist durchaus nothwendig.

Sokr. Voll davon ist also wol zuerst die Tonkunst, welche nicht nach bestimmtem Maße, sondern vermittels der Übung des Treffens den Wohlklang hervorbringt, und die gesammte

ihr angehörige Kunst des Flöten- und Saitenspiels[55]), welche dem Maße jeder schwingenden Saite durch Versuche des Treffens nachstrebt, sodaß des Unklaren sehr viel, des Zuverlässigen nur wenig ihr beigemischt ist.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Und gewiß werden wir finden, daß es mit der Heilkunde, dem Landbau, sowie der Kunst des Steuermanns und Feldherrn sich ebenso verhält.

Prot. Sonder Zweifel.

Sokr. Und daß die Baukunst, denk' ich, die der meisten Maße und Werkzeuge sich bedient, durch Das, was ihr eine große Genauigkeit gewährt, zu einer kunstgemäßern wird, als die meisten Zweige des Wissens.

Prot. Inwiefern?

Sokr. Beim Schiffs- und Häuserbau und bei mancher andern Verwendung des Holzes. Denn sie bedient sich, mein' ich, des Richtmaßes und des Dreheisens und des Cirkels und der Bleiwage und einer künstlich gearbeiteten Schraube.

Prot. Das gibst du sehr richtig an, lieber Sokrates.

Sokr. Nehmen wir demnach bei den Künsten eine zwiefache Eintheilung an, in die an die Tonkunst sich anschließenden, die einer geringern, und in die an die Baukunst, die einer größern Genauigkeit fähig sind.

Prot. Das stehe fest.

Sokr. Und daß unter diesen diejenigen die genauesten seien, die wir eben die vorzüglichsten nannten.

Prot. Offenbar scheinst du die Zahlenlehre zu bezeichnen, und die mit ihr verbundenen Künste, die du eben erwähntest.

Sokr. Ja, allerdings. Aber müssen wir nicht auch diese für zwiefacher Art erklären, lieber Protarchos? Oder wie?

Prot. Inwiefern meinst du?

Sokr. Müssen wir nicht die Zahlenlehre des gemeinen Lebens und dagegen die der Weisheitsbeflissenen für verschieden erklären?

Prot. Nach welcher Unterscheidung möchte doch wol Jemand die eine Zahlenlehre als eine von der andern verschiedene annehmen?

Sokr. Der Unterschied, mein Protarchos, ist kein gering-

fügiger. Denn die Einen fassen doch wol ungleiche Einheiten ihrer Zahl nach zusammen, wie zwei Kriegsheere und zwei Kinder, und die beiden von allen kleinsten oder größten Dinge: die Andern aber möchten Jenen wol nicht beistimmen, wollte man nicht annehmen, daß keine Einheit von irgend einer der zahllosen andern Einheiten sich unterscheide.

Prot. Wohl, und du behauptest ganz richtig, daß unter den mit den Zahlen eifrig sich Beschäftigenden kein geringer Unterschied stattfinde, sodaß es vernunftgemäß ist, zwei Zahlenlehren anzunehmen.

Sokr. Wie weiter? Müssen wir die auf Bauwesen und Handelsverkehr angewendete Rechenkunst und Meßkunde mit der
57 in philosophischer Weise ihre Berechnungen und Ausmessungen anstellenden, beide für Eine erklären, oder deren zwei annehmen?

Prot. Auf das bereits Gesagte eingehend, würde ich wol dafür stimmen, jede der beiden für eine verschiedene zu erklären.

Sokr. Richtig. Begreifst du aber, weshalb wir dies auf die Bahn brachten?

Prot. Vielleicht. Doch wünscht' ich wol, daß du die jetzt gethane Frage beantwortetest.

Sokr. So scheint mir demnach diese Erörterung, nicht minder als da wir sie begannen, indem sie etwas den Lustgefühlen Entsprechendes aufsucht, hier sich es zur Aufgabe gemacht zu haben, zu erforschen, ob, wie bei den Lustgefühlen, die eine Erkenntniß reiner sei, als die andere.

Prot. Das liegt wenigstens klar zu Tage, daß sie deßwegen den Weg eingeschlagen hat.

35 Sokr. Wie nun? Fand sie nicht im Vorhergehenden, daß über Verschiedenes verschiedene Künste walten, von denen die eine klarer, die andere unklarer ist als die andere?

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Stellt sie nun ferner nicht hier, indem sie irgend eine Kunst mit demselben Namen bezeichnet und die Meinung, daß es Eine sei, erweckt, wieder neue Fragen, als ob es zwei seien, auf, ob das Verfahren der um Weisheit Bemühten oder

Nichtbemühten[56]) in Bezug auf Klarheit und strenge Sichtung[57]) ein genaueres sei?

Prot. Allerdings scheint sie mir diese weitern Fragen aufzustellen.

Sokr. Welchen Bescheid geben wir ihr also, lieber Protarchos?

Prot. Da, lieber Sokrates, sind wir auf einen wundersam hohen Grad der Verschiedenheit der Wissenschaft hinsichtlich ihrer Klarheit gerathen.

Sokr. Wird uns Das nicht die Antwort erleichtern?

Prot. Gewiß. Und es sei die Behauptung aufgestellt, daß diese Künste[58]) gar sehr vor den übrigen sich unterscheiden, und daß unter diesen selbst die auf das Streben der echten Weisheitsjünger bezüglichen unsäglich weit durch ihre Genauigkeit und Richtigkeit im Betreff der Zahlen und Maße sich unterscheiden.

Sokr. Deiner Meinung zufolge verhalte sich Das so; und Dir vertrauend wollen wir getrost den im Fortspinnen einer Streitfrage Vielgewandten erwidern ....

Prot. Was denn?

Sokr. Es gibt zwei Zahlenlehren und zwei Meßkünste, und andere ähnliche diesen verwandte Künste, die diese Zwillingsnatur haben, aber Einen und denselben Namen führen.

Prot. Glück auf denn, lieber Sokrates, laß uns diesen Männern, die du Vielgewandte nennst, dieses erwidern.

Sokr. Solche Kenntnisse werden wir also für die genauesten erklären?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Aber die Fertigkeit der Wechselrede würde von uns sich lossagen, lieber Protarchos, wollten wir irgend einer andern Kunst vor ihr den Vorzug geben.

Prot. Als was für eine Kunst soll man wieder diese be- 58
zeichnen?

Sokr. Offenbar als diejenige, welche die gesammte jetzt erwähnte Kenntniß erfaßt. Denn alle insgesammt, denen auch ein geringes Nachdenken inwohnt, sind, glaub' ich, der Meinung, daß die Erkenntniß des Seienden Wirklichen, stets sich

selbst gleich Bleibenden die bei weiten wichtigste sei. Was und wie würdest aber du, lieber Protarchos, darüber entscheiden?

Prot. Oft hörte ich, lieber Sokrates, bei jeder Gelegenheit vom Gorgias [59 a]), daß vor allen Künsten die der Überredung sich am meisten auszeichne, denn sie mache sich Alle freiwillig, nicht durch Gewalt unterthan und sei die bei weitem trefflichste aller Künste: nun aber möchte ich weder gegen dich, noch gegen ihn meine Stimme abgeben.

Sokr. Du scheinst mir, in Begriff das Wort zu ergreifen, aus Scheu die Waffen von dir zu werfen.

Prot. Mag Dem jetzt so sein, wie du meinst.

Sokr. Bin ich denn etwa schuld, daß du mich nicht richtig faßtest?

Prot. Worin denn?

Sokr. Nicht danach etwa, mein geliebter Protarchos, fragt' ich dich, welche Kunst oder welches Wissen vor allen hervorrage, weil es das umfassendste und trefflichste und den größten Nutzen uns gewährende sei; sondern welches doch die Klarheit und Genauigkeit und die zuverlässigste Wahrheit im Auge hat, ob es auch ein beschränktes sei und beschränkten Nutzen gewähre. Das ist Das, wonach wir jetzt forschen. Erwäge aber — denn beim Gorgias wirst du nicht anstoßen, da du seiner Kunst, hinsichtlich des Nutzens, den sie den Menschen gewährt, den Vorrang einräumst — ob wir der Geistesthätigkeit, von der ich eben sprach, gleichwie ich vorhin [59 b]) vom Weißen sagte, daß es sich, wenn auch ein Beschränktes, aber Reines, von dem weit Verbreiteten, aber nicht so Beschaffenen, durch seine Echtheit unterscheide, ob wir jetzt dieser nach angestrengter Überlegung und ausreichender Besprechung, ohne den etwaigen Nutzen gewisser Kenntnisse oder das Ansehen, in dem sie stehen, zu berücksichtigen, sondern ob unserer Seele die Fähigkeit verliehen sei, das Wahre zu lieben und seinetwegen Jegliches zu thun, den Vorrang einräumen; ob wir wol, nach genauer Durchforschung der Reinheit des Nachdenkens und der Einsicht, behaupten können, daß sie der Wahrscheinlichkeit nach vor allem ihn erlangte, oder ob wir einer andern, dieser vorzuziehenden, nachzuforschen haben.

Prot. Ich erwäg' es, und halt' es für schwierig, einzuräumen, daß irgend eine andere Kunst oder Wissenschaft mehr als diese der Wahrheit nachstrebe.

Sokr. Gibst du die jetzt gegebene Erklärung, indem du erwogst, daß erstens die meisten Künste und alle diejenigen, welche um solche Dinge sich abmühen, auf Meinungen sich 59
stützen und eifrig dem auf Meinungen Bezüglichen nachforschen? Meint Jemand aber auch der Natur nachforschen zu müssen, weißt du wol, daß er Zeitlebens dem Wesen dieser sichtbaren Welt nachforscht, wie sie entstand, und wie sie eine Veränderung erleidet oder hervorbringt? Wollen wir Das wol behaupten, oder wie?

Prot. So ists.

Sokr. Ein Solcher hat also seine Bemühung nicht auf das stets Seiende gewendet, sondern auf Das was da wird, werden wird und geworden ist.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Wie konnten wir aber wol behaupten, daß der sorgfältigsten Nachforschung etwas von Dem klar werde, was sich weder je in gleicher Weise verhielt, noch verhalten wird, noch gegenwärtig verhält?

Prot. Wie könnten wir Das?

Sokr. Wie könnten wir also je über das nicht im Geringsten Feststehende, im Geringsten zu etwas Feststehenden gelangen?

Prot. Nimmermehr denk' ich.

Sokr. Kein Nachdenken, kein Wissen gibt es also, welches darüber das der Wahrheit vollkommen Entsprechende enthält.

Prot. Natürlich nicht.

Sokr. Deine Person also und die meinige und den Gor- 36
gias und Philebos müssen wir ganz aus dem Spiele lassen, und bei unserer Untersuchung nur darauf uns berufen.

Prot. Auf was denn?

Sokr. Daß für uns die zuverlässige und reine und wahre und, wie wir uns ausdrücken, lautere Erkenntniß auf Das sich bezieht, was stets so und in derselben Weise, ohne die geringste Beimischung, sich verhält, oder dem zunächst auf das

diesem am nächsten Verwandte: vor allem Andern müssen wir aber erklären, daß es Diesem nachstehe und minder bedeutend sei.

Prot. Was du sagst, ist sehr wahr.

Sokr. Ist es aber nicht ganz billig, die schönsten dahin gehörigen Benennungen dem Schönsten beizulegen?

Prot. Natürlich.

Sokr. Sind nun nicht Nachdenken und Einsicht Benennungen, die man wol vor allen in Ehren halten dürfte?

Prot. Ja.

Sokr. Von diesen also, insofern man sie den Gedanken von dem wirklich Seienden anpaßt, kann man sagen, sie werden richtig angewendet.

Prot. Ja, sehr richtig.

Sokr. Und gewiß, keine andern Benennungen als diese sind es, die ich anfangs zur Zusammenstellung aufstellte.[60]

Prot. Welche sonst, lieber Sokrates?

Sokr. Gut. Wollte nun Jemand sagen, daß das auf Einsicht und Lust, behufs ihrer Mischung, Bezügliche uns wie Baustücke vorliege, aus und an denen wir etwas aufzubauen haben, dann würde die Vergleichung einer unserer Untersuchung angemessene sein.

Prot. Gar sehr.

Sokr. Müssen wir nun nicht nach Diesem Hand an diese Mischung legen?

Prot. Wie anders?

Sokr. Würde es nun nicht angemessener sein, wenn wir Das zuvor bemerkten und uns selbst in das Gedächtniß zurückriefen?

Prot. Was denn?

Sokr. Was wir auch früher erwähnten. Es scheint aber das Sprichwort recht zu haben: Das Wohlgesagte müsse man
60 bei einer Untersuchung zwei und drei Mal wiederholen.[61]

Prot. Ja freilich.

Sokr. Nun sage, beim Zeus, wir drückten, denk' ich, bei dem damals Gesagten uns ungefähr so aus.

Prot. Wie?

Sokr. Philebos behauptet, die Lust sei das richtige Ziel für alles Lebende, darauf müsse Alles hinhalten, für Alle insgesammt sei Das eben das höchste Gut, und die beiden Benennungen Lust und Gut lege man mit Recht Einem und seinem Wesen nach Demselben bei, Sokrates aber behauptet, Das verhalte sich nicht so, wie den Benennungen nach sei das Gute und die Lust auch ihrem Wesen nach von einander verschieden, die Einsicht aber habe an dem Guten mehr Antheil, als die Lust. Ist und war nicht Das das damals Behauptete, lieber Protarchos?

Prot. Ja, sehr richtig.

Sokr. Nicht wahr, auch darüber kamen wir vorhin, und kommen wir jetzt überein?

Prot. Worüber?

Sokr. Dadurch unterscheide sich das Wesen des höchsten Gutes von allen Andern.

Prot. Wodurch?

Sokr. Daß dasjenige lebende Geschöpf, das dasselbe stets und bis ans Ende, durchaus und in jeglicher Weise besitze, nie je außerdem noch etwas Anderes bedürfe, an dem Genügenden aber das Vollkommenste habe. Nicht so?

Prot. Ja allerdings.

Sokr. Versuchten wir nun nicht bei unserer Untersuchung jedem von beiden, getrennt von dem andern, eine Stelle im Leben eines Jeglichen anzuweisen, der Lust nicht vermischt mit der Einsicht und ebenso der Einsicht ohne den allergeringsten Zusatz von Lust?

Prot. So war es.

Sokr. Erschien uns nun dann das Eine oder das Andere der beiden Irgendeinem genügend?

Prot. Wie sollt' es Das?

Sokr. Kamen wir aber damals in Etwas vom rechten 37
Wege ab, so nehme irgend Einer jetzt die Untersuchung wieder auf und gebe das Richtigere an, indem er Erinnerung und Einsicht und Wissen und richtiges Meinen als Einem Begriff angehörig ansieht und erwägt, ob Jemand ohne diese irgend etwas, geschweige denn die Lust, sei es auch die häu-

figste und stärkste, haben oder erlangen möchte, wenn er nicht wirklich froh zu sein vermeine, noch überhaupt was doch irgend ihm begegnet sei wisse, noch auch auf die geringste Dauer solches Begebnisses Erinnerung bewahre. Dasselbe wende auch auf die Einsicht an, ob Jemand lieber Einsicht ohne alle, selbst die vergänglichste Lust, als mit gewissen Lustgefühlen verbunden, oder lieber alle Lustgefühle ohne Einsicht, als mit einiger Einsicht verknüpft, haben möge.

Prot. Das, lieber Sokrates, ist nicht möglich; vielmehr bedarf es nicht so oftmaliger Wiederholung dieser Fragen.

61 Sokr. Demnach wäre das vollkommene, bei Allen den Vorzug verdienende und das durchaus Gute keines von diesen beiden?

Prot. Wie wäre es Das doch?

Sokr. Wir müssen also das Gute, entweder in entschiedener Weise, oder irgend ein Abbild desselben erfassen, um uns, wie wir sagten, entscheiden zu können, welchem wir den zweiten Preis zuerkennen sollen.

Prot. Da hast du sehr recht.

Sokr. Haben wir nun nicht einen zum Guten führenden Weg gefunden?

Prot. Welchen?

Sokr. Gleichwie wenn Jemand, der einen Menschen sucht, zuvörderst die Wohnung, die dieser inne hat, erführe, gewiß einen großen Vorsprung zum Auffinden des Gesuchten haben würde.

Prot. Wie sollt' er Das nicht?

Sokr. Gewiß hat auch jetzt, wie von vorn herein, eine Nachforschung uns zu erkennen gegeben, das Gute sei nicht in einer ungemischten Lebensweise zu suchen, sondern in einer gemischten.

Prot. Allerdings.

Sokr. Dürfen wir nun nicht eher hoffen, das Gesuchte werde sich eher in einer wohl gemischten, als in einer nicht gemischten kund geben?

Prot. Bei weitem.

Sokr. Zu den Göttern flehend laß uns, lieber Protarchos, die Mischung vornehmen, ob nun dem Dionysos, oder dem Hephästos oder welchem Gotte sonst dieses Ehrenamt des Mischens anheimfiel.[62])

Prot. Das wollen wir allerdings.

Sokr. Wohl stehen uns aber, wie Mundschenken, zwei Quellen zu Gebote: die der Lust könnte Jemand einer Honigquelle vergleichen, die der Einsicht aber einer ernüchternden, keinen Wein enthaltenden, eines herben, aber gesunden Wassers; diese müssen wir uns auf das Beste zu mischen bestreben.

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Zuvörderst also sprich: würden wir wol, wollten wir jegliche Lust mit jeglicher Einsicht mischen, die rechte Mischung treffen?

Prot. Vielleicht.

Sokr. Doch sicher wäre das Verfahren nicht; Ich meine dir eine minder bedenkliche Mischungsweise anzugeben.

Prot. Welche, sprich?

Sokr. Wir nahmen doch, wie wir glauben, mit Recht an, daß ein Lustgefühl es mehr ist, als das andere, eine Kunst genauer, als die andere?

Prot. Wie sollten wir Das nicht?

Sokr. Gewiß ist auch Wissen vom Wissen unterschieden; das eine ist auf das Werdende und Vergehende gerichtet, das andere auf das weder Werdende noch Vergehende, sondern auf das stets und in gleicher Weise Seiende. Dieses hielten wir, rücksichtlich seiner Zuverlässigkeit, für zuverlässiger als jenes.

Prot. Gewiß mit vollem Rechte.

Sokr. Wenn wir nun zuerst die zuverlässigsten Theile jeder der beiden (der Einsicht und der Lust) ausersähen und mischten, wären diese verbunden wol ausreichend, das wünschenswertheste Leben uns zu verschaffen und zu gewähren, oder bedürften wir dazu auch noch der nicht so beschaffenen (Theile)?

Prot. Mir wenigstens scheint man so verfahren zu 62
müssen.

38 Sokr. Nehmen wir nun einen Mann an, der Einsicht besitzt von der Gerechtigkeit an sich, worin sie besteht und der das in angemessener Rede auszudrücken vermag und der auch ebenso im Besitz der Kenntniß alles übrigen Seienden insgesammt ist.

Prot. Wohl, nehmen wir den an.

Sokr. Wird nun wol dieser eine ausreichende Einsicht besitzen, wenn er von der Idee des Kreises und der Kugel an sich Rechenschaft geben kann, die Kugel und die Kreise im gewöhnlichen Leben aber nicht kennt, demungeachtet aber ebenso beim Häuserbau und andern Verrichtungen dieser andern Richtmaße und Kreise sich bedient? [63])

Prot. Da legen wir uns einen lächerlichen Zustand bei, lieber Sokrates, der nur mit göttlichem Wissen sich beschäftigt.

Sokr. Wie meinst du? Sollen wir auch die Anwendung des unrichtigen Richtmaßes und Kreises, die nicht zuverlässig und fehlerfrei ist, zusammen mit in den Mischkrug werfen und damit vermischen?

Prot. Ists doch nothwendig, wenn einer von uns auch nur jedes Mal den Weg nach Hause finden soll. [64a])

Sokr. Etwa auch die Tonkunst, von der wir kurz zuvor [64b]) behaupteten, sie entbehre, mit Errathen und Nachbilden erfüllt, des reinen Wissens?

Prot. Mir wenigstens erscheint es nothwendig, wenn unser Leben nur in irgend welcher Beziehung den Namen des Lebens verdienen soll.

Sokr. Willst du wirklich, daß ich, wie ein von der zuströmenden Menge bedrängter und bewältigter Thürhüter, nachgebend und die Pforten öffnend alle Wissenschaften hereinströmen, und die mangelhaftern mit den reinen sich vermischen lasse?

Prot. Weiß ich doch nicht, lieber Sokrates, welchen Schaden es Jemandem bringen dürfte, wenn er im Besitz der ersten alle übrigen Wissenschaften erlangte.

Sokr. Soll ich sie hereinströmen lassen, zur Aufnahme in das, wie Homeros sich sehr dichterisch ausdrückt [65]), vermischende Thal..

Prot. Ja allerdings.

Sokr. Sie sind zugelassen. Und wir müssen uns wieder 39
zum Quell der Lustgefühle wenden. Denn als wir beide (Lust und Einsicht) zu mischen beabsichtigten, die Theile der echten zuerst, gelang es uns nicht, sondern weil wir jede Wissenschaft werth achteten, verstatteten wir allen zusammen gleichen Zutritt und frühern, als den Lustgefühlen.

Prot. Die Bemerkung ist sehr richtig.

Sokr. Nun ists für uns an der Zeit, auch über die Lustgefühle uns zu berathen, ob wir auch ihnen insgesammt den Zutritt verstatten, oder ob wir auch von diesen zuerst diejenigen, welche wahre sind, zulassen.

Prot. Der Sicherheit wegen macht es einen großen Unterschied, daß wir zuerst den wahren den Zutritt verstatten.

Sokr. So seien sie denn zugelassen. Doch wie weiter? Sollen wir nicht hier wie dort, wenn einige nothwendig sind, auch diese zulassen?

Prot. Warum sollten wir nicht? Die nothwendigen gewiß.

Sokr. Wenn wir aber auch, gleichwie es uns unschäd- 63
lich, ja nützlicher schien, im Leben alle Künste zu wissen, Dasselbe jetzt von den Lustgefühlen sagen, wenn es für uns im Leben ersprießlich ist, aller Lustgefühle sich zu erfreuen und unschädlich für alle insgesammt, dann müssen alle zur Mischung kommen.

Prot. Wie müssen wir uns also eben über diese äußern, und wie müssen wir verfahren?

Sokr. Nicht uns, mein Protarchos, müssen wir ausfragen, sondern die Lustgefühle und Wissenschaften selbst, indem wir in folgender Weise die einen über die andern befragen.

Prot. In welcher?

Sokr. Ihr Lieben, ob wir nun als Lustgefühle, oder mit irgend einem andern Namen euch begrüßen sollen, würdet ihr es nicht vorziehen lieber mit der gesammten Einsicht zusammen zu wohnen, als von ihr getrennt? Darauf müßten sie, denk' ich, nothwendig Folgendes erwidern.

Prot. Was denn?

Sokr. Da es, wie im Vorigen behauptet wurde, weder irgend recht möglich noch ersprießlich ist, daß eine Gattung, einsam und allein, lauter bestehe; so halten wir es unter allen für das Beste, daß vor Allem Eines mit uns zusammenwohne, die Einsicht so alles Andern, als wieder jedes von uns an sich in möglichst vollkommener Weise.

Prot. Und schön habt ihr jetzt euch ausgesprochen, werden wir sagen.

Sokr. Richtig. Darauf müssen wir nun wieder die Einsicht und das Nachdenken fragen. Bedürft ihr, würden wir etwa, indem wir wieder die Einsicht und das Nachdenken befragten, sagen, irgend auch der Lustgefühle bei der Mischung? Welcher Lustgefühle, werden sie vielleicht wol erwidern?

Prot. Natürlich.

Sokr. Unsere Rede ist darauf diese. Begehrt ihr, werden wir sprechen, daß außer den erwähnten wahren Lustgefühlen, auch die größten und stärksten euch noch [66]) beiwohnen? Wie sollten wir doch, o Sokrates, werden sie wol sprechen, da sie uns tausendfältige Noth bereiten, indem sie die Seele, wo wir wohnen, durch rasende Begierden verwirren und von vornherein uns nicht gebären, die von uns geborenen Kinder [67]) aber meistens, durch Vernachlässigung Vergessenheit herbeiführend, ganz untergehen lassen? Andere Lustgefühle aber, welche du wahre und lautere nanntest, die siehe als fast heimisch bei uns an, und außerdem die mit Gesundheit und Mäßigkeit verbundenen, ja auch alle die im Gefolge der gesammten Tugend, wie einer Gottheit, sich befinden und allerwärtshin sie begleiten, diese mische bei. Ein großer Unverstand wär' es aber wol, diejenigen welche sich stets in Gefolge der Thorheit und anderer Laster befinden, mit der Einsicht zu mischen, wollte Jemand, nachdem er die richtigste, leidenschaftloseste Mischung und Verquickung
64 erkannte, in dieser zu erforschen sich bemühen, welches Gut doch wol von Natur dem Menschen und der Gesammtheit inwohne und welchen Begriff davon ein seherisches Ahnen [68]) uns gewähre. Werden wir nicht behaupten, daß in diesen Worten die Einsicht eine verständige und mit sich selbst erfüllte [69]) Antwort für sich und die Erinnerung und richtige Meinung gab?

Prot. Ei ja wohl!

Sokr. Gewiß ist aber auch noch Folgendes nöthig, sonst vermöchte durchaus nichts zu entstehen.

Prot. Was denn?

Sokr. Dasjenige, dem wir nicht die Wahrheit beimischen, kann wol nimmer in Wahrheit werden, noch als ein Gewordenes sein.

Prot. Wie könnt' es Das wol?

Sokr. In keiner Weise; wenn es aber bei dieser Mi- 40
schung noch an irgend etwas fehlt, so gebt ihr, du und Philebos, es an; denn mir stellt sich unsere Unterredung dar, als hinausgeführt, wie der Kunstbau einer körperlosen Welt, eine schöne Herrschaft über den beseelten Körper zu üben.

Prot. Sage nur, lieber Sokrates, daß das auch meine Ansicht sei.

Sokr. Wollten wir also sagen, wir ständen bereits an der Pforte des höchsten Gutes und da, wo ein solches seine Wohnung hat [70]), so dürften wir vielleicht wol in gewisser Weise uns richtig ausdrücken.

Prot. Ich wenigstens bin dieser Meinung.

Sokr. Was dürfte nun wol bei dieser Mischung uns als das Preiswürdigste erscheinen und dabei als die Ursache, daß ein solcher Gemüthszustand ein Allen erwünschter sei? Denn wir werden, nachdem wir Das erkannten, dann erwägen, ob Dieses überhaupt der Lust oder der Einsicht näher verwandt und befreundet ist.

Prot. Richtig. Denn Das ist, um uns zu entscheiden, das Ersprießlichste.

Sokr. Gewiß ist es bei jeder Mischung nicht schwer, die Ursache zu erkennen, welche einer jeglichen den höchsten Werth verleiht, oder alles Werthes sie beraubt.

Prot. Wie meinst du?

Sokr. Keinem Menschen ist Das verborgen.

Prot. Was denn?

Sokr. Daß all' und jede Vermischung, wie sie auch beschaffen sei, wenn sie das rechte Maß und Verhältniß nicht trifft, ihren Bestandtheilen und vor Allem sich selbst den Unter-

gang bereitet. Denn eine solche wird nicht zu einer Mischung, sondern wirklich und in Wahrheit für Alle, die daran Theil nehmen, zu einem heillosen Unheilsgemenge.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Jetzt ist nun das Wesen des Guten in den Bereich des Schönen entschlüpft. Denn Abgemessenheit und Ebenmaß ergibt sich doch gewiß allerwärts als Schönheit und Tugend.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Diesen, behaupten wir, sei fürwahr in der Mischung auch Wahrheit beigemischt.

Prot. Freilich.

Sokr. Vermögen wir also nicht in Einer Idee das höchste
65 Gut zu erjagen, so wollen wir, indem wir in dreien, in Schön-
heit, Ebenmaß und Wahrheit es erfassen, erklären, daß wir in diesen wie in Einem mit vollem Rechte den Grund der Vorzüge der Mischung suchen, und daß dieselbe, als ein Gut, dadurch dazu geworden sei.

Prot. Gewiß sehr richtig.

41 Sokr. Demnach, lieber Protarchos, könnte bereits wol
Jeder genügend zwischen Lust und Einsicht entscheiden, welches von diesen beiden dem Besten verwandter ist und bei Göttern und Menschen mehr in Ehren steht.

Prot. Das liegt zu Tage; demungeachtet ist es besser, das in unserer Rede weiter zu erörtern.

Sokr. Jedes dieser drei wollen wir also einzeln mit der Lust und der Einsicht zusammenstellen. Denn wir müssen sehen, welches von beiden wir für näher verwandt mit jedem derselben erklären.

Prot. Von der Schönheit, Wahrheit und Abgemessenheit sprichst du doch?

Sokr. Ja. Zuerst also erfasse die Wahrheit, lieber Protarchos, und richte, nachdem du sie erfaßtest, deinen Blick auf diese drei, Einsicht, Wahrheit und Lust, und beantworte, nachdem du lange es erwogst, dir selbst die Frage, ob die Lust oder die Einsicht der Wahrheit näher verwandt ist.

Prot. Was bedarf es da langer Erwägung? Denn beide

sind, mein' ich, sehr verschieden. Ist doch die Lust, wie man sagt, das Allertrügerischeste, ja bei den auf Lebensgenuß sich beziehenden Lustgefühlen, welche für die stärksten gelten, erlangt sogar der Meineid bei den Göttern Verzeihung[71]), indem es den Lustgefühlen, wie Knaben, selbst an der geringsten Überlegung mangle. Die Einsicht aber ist fürwahr entweder Dasselbe mit der Wahrheit oder das ihr Ähnlichste und Wahrhaftigste.

Sokr. Hierauf betrachte nun in gleicher Weise die Abgemessenheit, ob ihrer die Einsicht mehr als die Lust, oder die Lust mehr als die Einsicht theilhaftig ist.

Prot. Da hast du mir eine leicht anzustellende Betrachtung aufgegeben. Denn unter Allem, was da ist, findet, mein' ich, wol Niemand etwas Maßloseres aus, als Lust und Ausgelassenheit, noch irgend etwas Abgemesseneres, als Nachdenken und Einsicht.

Sokr. Wohl gesprochen. Dennoch gib auch noch das Dritte an. Erscheint uns das Nachdenken mehr der Schönheit theilhaftig oder das unter den Lustgefühlen Begriffene, sodaß das Nachdenken schöner ist, als die Lust, oder umgekehrt?

Prot. Hat denn etwa, lieber Sokrates, Jemand je, sei's wachend oder im Traume, die Einsicht und das Nachdenken als etwas Häßliches erkannt, oder irgendwie irgendeinmal sich gedacht, ob nun ein entstehendes oder gegenwärtiges oder bevorstehendes?

Sokr. Richtig.

Prot. Sehen wir aber etwa irgend Jemanden den Lustgefühlen und zwar den stärksten fast sich hingeben, so schämen wir, indem wir Lächerlichkeit und das Allerhäßlichste in ihrem Gefolge bemerken, uns selbst derselben und suchen sie möglichst 66
durch Verheimlichung zu verbergen, indem wir Alles der Art, als ungeziemend das Licht zu schauen, der Nacht anheimgeben.

Sokr. Allerwärts wirst du dann erklären, lieber Protarchos, so durch Sendboten, als den Anwesenden es verkündend, daß die Lust nicht das erste, noch auch das zweite Glück erwirbt, sondern daß wol das erste dem Maße verbunden ist und dem Gemäßigten und Angemessenen und von was Dem Ähnlichen

man anzunehmen hat, daß ein unvergängliches Wesen ihm zu Theil ward.

Prot. Gewiß erhellt Das aus dem eben Gesagten.

Sokr. Ein Zweites ist dem Verhältnißmäßigen und Schönen und Vollkommenen und Genügenden und Allem verbunden, was wieder dieser Gattung angehört.

Prot. Ja, natürlich.

Sokr. Wolltest du nun, meiner Ahndung zufolge, Einsicht und Nachdenken für das Dritte erklären, so dürftest du dich wol eben nicht weit von dem Wahren entfernen.

Prot. Vielleicht.

Sokr. Nehmen wir nun nicht als das Vierte Das, was wir, indem wir es Kenntnisse, Künste, richtige Meinungen nannten, der Seele selbst zuschreiben, Dieses als das Vierte zu den Dreien an, wenn es dem höchsten Gute näher als der Lust verwandt ist?

Prot. Doch wol.

Sokr. Als Fünftes ferner diejenigen Lustgefühle, die wir bei unserer Feststellung für schmerzlose annahmen und sie reine, der Seele selbst angehörige nannten, welche aus den Sinneswahrnehmungen hervorgehen?[72])

Prot. Vielleicht.

Sokr. Doch laßt, sagt Orpheus, schweigen vom sechsten Geschlecht kunstreiches Gesangs Schmuck. Auch unsere Erörterung möchte wol bei der sechsten Zusammenstellung verstummen. Uns bleibt nach Diesem nichts übrig, als gleichsam den Kopf[73]) dem Gesagten anzufügen.

Prot. Das müssen wir sonach.

42 Sokr. Wohlan denn, laß uns, die Scheidespende dem Erretter weihend[74]), dieselbe Rede nach geführtem Beweise noch einmal wiederholen.

Prot. Welche denn?

Sokr. Philebos nahm an, das höchste Gut für uns sei die gesammte und vollständige Lust.

Prot. Du meintest vorhin[75]), scheint es, lieber Sokrates, man müsse zum dritten male unsere Rede von vornherein wiederholen.

Sokr. Ja. Laß uns nun das Weitere vernehmen. Ich

nämlich, nachdem ich Das, was ich jetzt vorgelegt habe, erkannte, und Verdruß empfand über die nicht blos von Philebos, sondern oft auch von tausend Andern aufgestellte Rede, erklärte, daß das Nachdenken für das Leben der Menschen weit vorzüglicher und besser sei, als die Lust.

Prot. Das geschah.

Sokr. Indem ich aber vermuthete, daß es auch noch viele andere (Güter) gebe, erklärte ich, daß, wenn sich eins derselben als vorzüglicher denn eins der beiden ergäbe, ich den Kampf für das Nachdenken gegen die Lust durchfechten würde, und die Lust auch des zweiten Preises beraubt werden solle.

Prot. Freilich erklärtest du Das. 67

Sokr. Und darauf ergab sich auf das Allerbefriedigendste keines der beiden als befriedigend.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. War es nun nicht bei unserer Untersuchung durchaus abgemacht, daß weder Nachdenken und Lust, noch eines der beiden das Gute an sich seien, da es ihnen an dem Sichgenügen und dem Wesen des Ausreichend und Vollkommen mangle?

Prot. Vollkommen richtig.

Sokr. Da sich nun ein anderes Drittes als vorzüglicher denn jedes dieser Beiden ergab, so hat sich wieder jetzt das Nachdenken dem Begriffe des Obsiegenden tausendmal befreundeter und verwandter ergeben, als die Lust.

Prot. Wie hätte sie denn Das nicht?

Sokr. So dürfte also wol, nach der Zusammenstellung, die jetzt unsere Rede nachwies, das Wesen der Lust die fünfte Stelle einnehmen?

Prot. Natürlich.

Sokr. Die erste aber natürlich nicht, selbst wenn alle Rinder und Pferde und die übrigen Thiere insgesammt, durch ihr Streben nach Wohlbefinden, dafür zeugten; in Vertrauen auf welche, wie die Seher auf die Vögel, die Meisten die Lustgefühle für das zum Glück unseres Lebens Wirksamste halten und in den Neigungen der Thiere ein befriedigenderes Zeugniß erblicken, als in den bei jeder Gelegenheit von philosophischer Begeisterung eingegebenen Reden.

Prot. Jetzt räumen wir dir, lieber Sokrates, nun Alle ein, daß du vollkommen wahr gesprochen habest.

Sokr. So laßt ihr mich also auch ziehen?

Prot. Nur ein Weniges ist noch übrig, lieber Sokrates; denn gewiß wirst du nicht früher ermüden, als wir.[76]) Ich werde dich aber an das noch Mangelnde erinnern.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Namentlich in dem herrlichen Gespräche mit dem ungläubigen Aristodémos; Xenophon, Denkw. d. Sokr., 1, 4.

2) Am meisten in den trefflichen Erörterungen über Mäßigkeit und Enthaltsamkeit (Denkw., 1, 5; 4, 5) und in dem Gespräche mit dem Aristippos (2, 1). In einer andern Unterredung mit dem Kyrenaiker, über das Gute und Schöne (3, 8), kommt er so wenig eigentlich zur Sache und bleibt so sehr bei einer untergeordneten und relativen Auffassung des Guten stehen, daß sich leicht der Zweifel aufdrängt, ob Xenophon hier wol den Erörterungen seines Lehrers ganz gefolgt sei.

3) Mehr als einmal preist Sokrates die treffliche Einrichtung der Welt, in welcher Alles schön und weise, nach vernünftigen Zwecken und zum Nutzen, wie zur Freude ihrer Bewohner, geordnet sei; Denkw., 1, 4, 7—18; 4, 3. (πάντα ἐν τῷ κόσμῳ καλὰ καὶ ἀγαθά, 4, 3, 13). Der große Gedanke des Anaxagoras blieb auf den Sokrates, so wenig er diesem Denker auch auf das eigentlich naturphilosophische Gebiet folgen mochte, gewiß nicht ohne mächtig anregenden Einfluß.

4) Sokrates wechselt mit den Ausdrücken: Gott, das Göttliche, die Götter, das Dämonische, und die in dem Ganzen wohnende Vernunft; Denkw., 1, 4, 17; 4, 3, 14 u. a.

5) Diogenes von Laërte, 2, 106. Cicero, acad. pr. 2, 42. Deshalb meinte Eukleides auch, daß dem Guten nichts entgegengesetzt sein könne.

6) „Das höchste Ziel ist das Leben nach der Tugend", Diog. v. L., 6, 104; „sie ist lehrbar und zur Glückseligkeit vollkommen ausreichend", 6, 11; „vernünftige Einsicht ist die sicherste Schutzmauer", 6, 13.

„besser, Vernunft erwerben, als den Strick“ Plutarch über die Widersprüche der Stoiker, Kap. 14.

7) „Einsicht ist ein Gut, aber nicht ihrer selbst wegen begehrungswerth, sondern wegen ihrer Folgen. — Lust ist ein Gut und ihrer selbst wegen begehrungswerth; die einzelne Lust ist ihrer selbst wegen werth, erstrebt zu werden, die Glückseligkeit aber nur, insofern sie aus einer Reihe einzelner Genüsse besteht.“ Diog., 2, 88. 91.

8) Vgl. Einleitung zum Protagoras, I, S. 418 fg.

9) Phädon, S. 69.

10) Denkw., 2, 1, 17.

11) „Die Natur in der Welt ist gemischt aus Unbegrenztem und Begrenzenden, die ganze Welt und Alles, was in ihr ist“; Diog., 8, 85. Stobäos phys. Ekl., 1, 22, 7. Vgl. Böckh, Philolaos, S. 45 fg.

12) Böckh, S. 145.

13) Arist. größere Ethik, 1, 1.

14) In der gewiß sehr alten Tafel der zehn pythagoreischen Kategorien (Arist. Metaphys., 1, 5) entspricht der Gegensatz der Grenze und des Unbegrenzten, sowie des Einen und der Vielheit, dem des Guten und Bösen.

15) Staatsmann, S. 284 fg. Vgl. Einleitung zum Staatsmann, III, S. 605 fg.

16) Daß Philolaos, wie der Neuplatoniker Syrianos (zur Metaphysik des Aristoteles, 13, S. 102) angibt, jene höchste Einheit Gott genannt und gelehrt habe, daß beides, die Grenze und das Unbegrenzte, durch sie geworden sei, mögen wir, bei der Hinneigung jenes Pythagoreers zu mythischen und bildlichen Ausdrücken, eben so leicht annehmen, als daß er sie den Anfang aller Dinge nannte; daß er aber die metaphysische und arithmetische Einheit (ἓν καὶ μονάς) noch nicht unterschied, bezeugt ausdrücklich Theon von Smyrna, Plat. Math., 4. Vgl. Böckh, S. 147 fg.

17) Diog. v. L., 3, 58. Indem Thrasyllos den Philebos mit dem Parmenides, Phädros und Gastmahl zu einer Tetralogie verband, traf er wenigstens zum Theil das Richtige.

18) Viel Schätzbares enthält, selbst in seiner lückenhaften und verstümmelten Gestalt, der Commentar des Neuplatonikers Olympiodoros, den Stallbaum zuerst als Zugabe seiner ersten Ausgabe des Philebos (1820) nach einer Zeizer Handschrift herausgegeben hat; besonders sind die Notizen über die verschiedenen Auffassungen des Philebos von Seiten der alten Erklärer interessant, S. 237 fg.

19) Olympiodoros nennt den Peisitheos einen Freund des Theodoros von Asine, den Proklos (zum Timäos, 308, b. 341, d. u. a.) sehr hoch stellt und ihn zu den besten Erklärern des Platon rechnet.

20) Dialogues de Platon, vol. II, p. 477—484. „C'est ce caractère effectif de l'âme, qui est examiné dans le Philèbe et mis en opposition avec son caractère rationel; c'est le plaisir, en un mot, qui est composé à l'intelligence, afin de savoir, dans lequel des deux réside le souverain bien."

21) „Er forschte nicht dem ersten, sondern unserm Guten nach"; Plotinos Enn., 6, 7, 27.

22) „Jamblichos, Syrianos und Proklos meinten, im Philebos werde über das Gute, das allem Seienden Zweck und Ursache ist (περὶ τοῦ τελικοῦ αἰτίου) und durch Alles hindurchgeht, gesprochen, doch aber nicht von dem absoluten, sondern von dem, was an dem Seienden selbst beobachtet wird, nach welchem Alles hinstrebt und es erreicht; denn das Absolute kann Niemand erreichen"; Olympiodoros a. a. O.

23) „Er forscht nicht allgemein nach dem Guten, das durch Alles hindurchgeht, sondern nach dem, das in allem Lebenden wohnt, in den Göttern, wie in den letzten Thieren. — Er nimmt den Anschein an, nur von Dem, was den Menschen ein Gut ist, zu reden, erhebt aber seine Untersuchung zu Dem, was überall ein solches ist." Olymp., S. 238. Freilich vermischt Olympiodoros den physischen und ethischen Gesichtspunkt, wenn er den Begriff des Guten auch auf die Thierwelt ausdehnt.

24) Platon's Werke, 2, 3, S. 127—138.

25) De Philebo Platonico, Lips. 1809. „Est vero, quam in Philebo Platonis legimus, de eo, quod felicitatem humanam absolvat, disputatio omnium, quae quidem aetatem tulerint, facile princeps"; S. 14. 50 u. a.

26) Der ersten, vorher erwähnten Ausgabe folgte 1842 die zweite, völlig umgearbeitete (edit. Gothana, IX, 1), mit einer sehr gründlichen und gelehrten Einleitung ausgestattete, in welcher Stallbaum manche allzu rasche Behauptungen, die er früher aufgestellt hatte, zurücknimmt.

27) Leben u. Schr. des Platon, S. 275—298. „Die Frage, ob Erkenntniß oder Lust das Gute sei, wird speculativ aufgefaßt und nach den Principien der pythagoreischen Philosophie beantwortet."

28) Über Platon's Schriften, S. 294—99.

29) Philosophie der Griechen, 2, S. 162.

30) Trendelenburg commentatio de Platonis Philebi consilio, Berolini 1837.

31) Gesch. der griech.-röm. Phil., 2, S. 474—495.

32) Gesch. der platon. Phil., S. 532—35; vgl. S. 688—91.

33) S. 11 u. 66.

34) S. 65.

35) Schon Anaxagoras und die Pythagoreer hatten die strengere Ansicht vertreten, nur daß jener das höchste Lebensglück in das Erkennen der Wahrheit, diese in das sittliche Handeln und in das gemeinschaftliche Wirken für erhabene, sittliche Zwecke setzten. Dagegen erklärte der nur allzu häufig verkannte Demokritos allerdings die Lust für das höchste Gut, aber er verstand darunter nicht die Sinnenlust, sondern die reine Freude, die aus der Erkenntniß des Wesens der Dinge hervorgehe und einen gleichmäßigen, innerlich befriedigten Seelenzustand (εὐεστώ) erzeuge; vgl. Diog. v. L., 9, 45. Aber Kallikles, der doch gewiß kein Schüler des Aristippos war, vertrat bereits die Meinung desselben, daß nur in der Bewegung Leben und nur in der Freude Bewegung sei; Gorgias, S. 482. Am nächsten mag Protagoras, in dessen Sinne Sokrates in dem nach jenem Sophisten benannten Dialoge die Tugend als Abwägung von Freude und Leid darstellt, dem heitern Weisen von Kyrene gekommen sein.

36) Eine bestimmtere Anspielung auf dies Verhältniß findet Stallbaum, wol mit Recht, in der von Lieblingen und Liebhabern hergenommenen Vergleichung des Sokrates, S. 53.

37) Vgl. Anm. 7.

38) S. 20, 21, 28. Treffend wird dieser Zustand durch das Wort ἀφασία bezeichnet.

39) So verräth es in der That einigen Scharfsinn, wenn Protarchos, nachdem er von einem, das Begrenzende mit dem Unbegrenzenden verknüpfenden, höhern Princip gehört hat, noch die Angabe eines trennenden Princips vermißt; S. 39.

40) Olympiodoros charakterisirt nicht übel die drei Theilnehmer an der Unterredung mit folgenden Worten: „Sokrates steht auf der Seite des Wissenden und Denkenden, Protarchos auf der des Meinenden, Philebos auf der des Thierischen.“ (p. 239. St.)

41) Hierhin gehört vor allen das Bild von der Krätze, S. 46. Vgl. Gorgias, S. 40.

42) Er selbst schreibt sich die Weise zu, Ernst hinter dem Scherz zu verbergen (S. 28), und empfiehlt diesen als eine kleine Erholung von dem Ernste der philosophischen Erörterungen; S. 30.

43) Vgl. Anm. 55 zur Einleitung in das Gastmahl.

44) Im Phädros (S. 264) verlangt Sokrates, jede Rede müsse, gleich einem lebendigen Organismus, Kopf und Fuß, mittlere und äußere Theile haben.

45) Wenn wir freilich in den letzten Worten des Protarchos mit Stallbaum ἀπαρεῖς lesen, statt des allein richtigen, von K. F. Hermann hergestellten ἀπερεῖς, so würde das Gespräch wirklich keinen Schluß haben; denn mindestens hätte doch Sokrates dem zudringlichen Jünglinge, der es als ausgemacht annahm, daß jener nicht früher

als seine Zuhörer weggehen werde, antworten müssen, daß er allerdings wegzugehen und die Fortsetzung des Gesprächs zu verschieben gedenke, wogegen, nach der andern, durch viele Handschriften verbürgten Leseart, Protarchos nur sein Vertrauen ausspricht, Sokrates werde nicht eher, als seine Zuhörer, müde werden, über die wichtigen Gegenstände des Gesprächs mit ihnen zu reden. Die letzten Worte: „Ich werde dich aber an das noch Mangelnde erinnern", weisen dann natürlich auf die schon früher vom Sokrates verheißene Fortsetzung der Unterredung am morgenden Tage hin.

46) Franc. Patricii discussiones Peripateticae, p. 338.

47) Nach Olympiodoros, p. 239 St. Der Name des Urhebers dieser Meinung wird nicht angeführt.

48) Ohne Zweifel ist daher in der scherzhaften Anrede des Sokrates an den Protarchos: „O du, jenes Mannes Sohn" (S. 36) Philebos, gleichsam der geistige Vater seines jüngern Freundes, zu verstehen, der ja auch seine übrigen Anhänger „Kinder" anredet. Dies ist auch Stallbaum's Meinung, wogegen unser Übersetzer die Stelle auf den Kallias bezieht.

49) Platon liebt es, die Ansichten auch solcher Philosophen, die Zeitgenossen des Sokrates waren oder doch nicht eben lange vor ihm lebten, auf ein fernes Alterthum, bald auf die alten Dichter, bald auf Mysterien zurückzuführen; vgl. Einleit. zum Sophisten, S. 557 fg. So versteht er auch hier unter den weisen Männern, die darin übereinstimmen, daß der göttliche Geist König des Himmels und der Erde sei, und unter jenen Alten, die da sagen, überall walte eine wunderbare Vernunft ordnend in der Welt (S. 28), gewiß nicht blos den Anaxagoras, den ältern Zeitgenossen des Sokrates, sondern besonders die Dichter Homeros und Hesiodos, die ja ebenfalls, wenn auch ihre Vorstellungen noch weniger geläutert waren, an eine göttliche Weltregierung glaubten.

50) Besonders schön und tief gedacht sind die Vergleichungen des Begrenzenden und Unbegrenzten mit zwei Läufern, von denen der eine immer vor dem andern flieht, dieser aber jenen immer wieder einholt und zum Stehen zwingt (S. 24); des Verhältnisses des höchsten Gutes zu den untergeordneten Gütern mit dem des Geliebten zu dem Liebenden, der Alles, was er thut, nur jenem zu Gefallen thut (S. 53); der Lust mit dem Honig, der Vernunft mit dem Wasser und der Verbindung jener beiden zu der besten Lebensweise mit einem aus Honig und Wasser gemischten Trank (S. 61), der an das vom Sophokles beschriebene (Oed. auf Kol., V. 481) Eumenidenopfer erinnert; der Phantasie mit einem Maler, der in das Gedächtniß, wie in eine Tafel, Bilder des Gesehenen einzeichnet (S. 39). Gewöhnlicher sind die sich vielfach wiederholenden Vergleichungen des Gesprächs mit einer Seefahrt (S. 13, 14 u. a.), oder mit einem Kampfe und Kriege (S. 14,

22, 23, 27, 28, 58). Sehr treffend sind auch die von der Grammatik und Musik hergenommenen Beispiele, letzteres ganz im Sinne der Pythagoreer durchgeführt (S. 17).

51) Sehr treffend wird die sinnliche Wahrnehmung, insofern sie fast zu gleicher Zeit Körper und Seele wie mit Einem Schlage berührt, mit einem innern Erbeben beider verglichen, worin schon eine dunkle Ahnung der Nervenschwingungen hervortritt (S. 33); die Wahrheit, daß wir überall in der Welt eine Verknüpfung von Einheit und Vielheit finden, wird in das Bild eingekleidet, daß jenes Wort von der Einerleiheit des Einen und Vielen von Alters her, unsterblich, nimmer alternd, unter uns umherlaufe (S. 15); der Behauptung, daß Alles in einem ewigen Ab- und Zufluß sich bewege, möchte Sokrates gern, wie einem auf ihn heftig eindringenden Wogenschwall, aus dem Wege gehen (S. 43); vortrefflich wird die alle Momente des Begriffs des Guten umfassende Erörterung, nach einem noch im hexametrischen Ausgange (κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων) nachklingenden Dichterworte, mit einer körperlosen Welt verglichen, die über einen schön beseelten Körper herrsche (S. 64; allerdings erschöpft unser Welt nicht die Beziehungen des vieldeutigen κόσμος, das, wie jeden andern Schmuck, so namentlich des Lebens größte Zierde, die Ordnung, besonders die militärische und politische, bedeutet); mit Anwendung eines homerischen Gleichnisses (Il. 4, 452 fg.) wird das Zusammenfließen aller Wissenschaften in der Idee des Guten mit dem Zusammenströmen herabstürzender Bergströme in einem engen Thale (μισγάγκεια, vielleicht mit einer Anspielung auf ἀνάγκη, weil die Mischung eine nothwendige ist) verglichen (S. 62); das Leben des gedankenlosen Lüstlings gleicht dem einer Auster oder eines Seeschwammes (S. 21); die Lust selbst ist ein vielgestaltiger Proteus (S. 12); Sokrates ist der Thorwächter, der in den Tempel des Guten die Wissenschaften hineinläßt, den Andrang der niedern Lüste aber abwehrt (S. 62); das Schöne steht, etwa wie ein hehres Götterbild, in der Vorhalle, die zu dem Allerheiligsten, dem Sitze des höchsten Guten, führt (S. 64). — Sprichwörter finden sich namentlich S. 15 („Wecke den Philebos nicht auf", eine Anspielung auf das vom Suidas überlieferte: „Wecke nicht ein schlummerndes Übel"); S. 19 das Kindersprüchwort: „Richtig Gegebenes darf man nicht wiedernehmen" (ebenfalls, wie es scheint, ein Versbruchstück: ὀρθῶς δοθέντων οὐκ ἀφαίρεσις); S. 29 die Anspielung auf das Landrufen der Schiffer auf stürmischem Meere, das doch nicht so frostig ist, wie Schleiermacher es findet, weil es andeutet, daß man von den vier Elementen keines lieber als solches anzuerkennen pflegt, als die Erde; S. 53 deutet „dem Andern das Dritte" wol auf irgend ein Kinderspiel hin, von dem ich aber noch keine weitere Spur habe auffinden können; der Sinn ist offenbar der, daß immer, wo Zwei miteinander

verbunden sind, es noch eines Dritten bedarf, der, zwischen Beiden stehend, Beide verbinde. — Über die neuen, höchst bezeichnenden, wenn auch nicht alle glücklich gebildeten Wörter, an denen gerade unser Dialog sehr reich ist, vgl. meine Prolegomena ad Philebum, 1853. Aus der Reihe derselben ist das unförmliche γενούστης um so weniger zu tilgen, da es, ganz in der Weise der Scherze im Kratylos, aus γένος und νοῦς eine allerdings unmögliche Composition bildet, wobei dem Platon auch eine Erinnerung an die alte Form γνοέω (aus γενοέω) für νοέω vorschweben mochte.

52) Wie im Sophisten (vgl. Einleit. zu d. Soph., III, S. 555, Anm. 13), wird auch hier die philosophische Rede oder Erörterung (λόγος) vielfach personificirt und ihr ein Handeln und Leiden, ein Verschwinden und Erwachen zugeschrieben (S. 14, 36 u. a.); aber auch die ganz abstracten Begriffe des Mehr und Minder erscheinen bewegt und haben gleichsam ihr Haus auf dem Felde des Unbegrenzten (S. 24); die verschiedenen Lüste und Wissenschaften werden, als nähmen sie selbst am Gespräche Theil, angeredet und als antwortend eingeführt (S. 63 fg.); jedes Werden erscheint als Zeugung; so ist das Gemischte ein Kind des Begrenzenden und Unbegrenzten (S. 26), die Tugenden sind Kinder der Vernunft. Mit Recht weist hierbei Stallbaum auf die ähnlichen, aber mehr durchgeführten Allegorieen im Gastmahl hin.

53) So wird, weil jeder Schmerz den Organismus mehr oder weniger auflöst, λύπη hier, wie im Kratylos (S. 419), von λύειν abgeleitet (S. 31); mehr oder weniger sinnreich wird mit den verschiedenen Bedeutungen der Wörter τέλος und τελευτή (S. 24), λήθη und λεληθέναι (S. 33), ξυμπεφορημένη ξυμφορά (S. 64) gespielt; besonders aber mag hier einer überhaupt bei Platon vielfach vorkommenden Art von Wortspielen gedacht werden, die darin besteht, daß die Wörter, welche den Hauptgegenstand der jedesmaligen Erörterung bezeichnen, oft in etwas verschiedener Bedeutung und Beziehung in den Sätzen, die von ihnen handeln, wiederkehren; so fügt Sokrates S. 22, wo er von dem Vorzuge der Vernunft vor der Lust redet, fein hinzu: „Wenn ich auf meine Vernunft etwas vertrauen darf“; nachdem er von dem Begriff der Grenze gehandelt hat und nun weiter geht, macht er den Übergang mit den Worten: „Das Begrenzte mag stehen bleiben und uns erwarten (S. 24); von Bestimmungen über den Begriff des Maßes sagt er: „Da wir nun mit Maßen die reinen und unreinen Lüste unterschieden haben“, und gleich darauf fodert er, nachdem er von den reinen Lüsten und Erkenntnissen geredet, daß auch der Begriff derselben in seiner Reinheit entwickelt werde (S. 52).

54) S. 48 — 50. Mit wie tiefem, wehmüthigen Ernste redet er doch von jener ganzen Tragödie und Komödie unsers Lebens, wo

keine Lust rein, sondern jede mit Schmerz und Trauer gemischt sei (S. 50).

55) Protagoras, S. 337.

56) Staat, Buch 6, S. 511.

57) Theätetos, S. 189 fg. Sophist, S. 263. — Doch scheint allerdings eine Andeutung dieser dem geistigen Vermögen, das wir Verstand zu nennen pflegen, eigenen Thätigkeit in den wahren Berechnungen (ἀληθεῖς λογισμοί) zu liegen, deren gleich im Anfange (S. 11) neben der richtigen Meinung gedacht wird.

58) Vgl. Einleitung zum Theätetos, III, S. 8—12.

59) Vgl. Einl. z. Theätetos, S. 16 fg.

60) Vgl. Einl. z. Parmenides, III, S. 262 fg.

61) Vgl. Einl. z. Parm., S. 266 fg. — Meine von Stallbaum abweichende Erklärung dieser Stelle habe ich in den oben erwähnten Prolegomena, n. 134, zu begründen gesucht und überhaupt dort von mehren schwierigen Stellen ausführlicher gehandelt, weshalb es mir gestattet sei, mehrmals in diesen Anmerkungen darauf zu verweisen.

62) Vgl. Sophist, S. 250.

63) Es braucht wol kaum daran erinnert zu werden, in wie ganz ähnlicher Weise sich einst die Jünger unserer größten Philosophen, Kant, Fichte, Schelling und Hegel, zu gebahren pflegten und in einzelnen Stichwörtern und Formeln alle Weisheit ihrer Lehrer erschöpft zu haben glaubten. Solche Jünglinge, die freilich jetzt, wo die Philosophie nichts mehr gilt und der Idealismus dem gröbsten Materialismus das Feld geräumt hat, nicht mehr heranwachsen, werden hier ganz nach dem Leben geschildert.

64) „Anaximandros bestimmte das Unbegrenzte als Anfang und Urelement des Seins". Simpl. zur Phys. des Arist., fol. 6, a.

65) Das Chaos der Homöomerien beschrieb Anaxagoras so: „Alle Dinge waren zusammen, unendlich an Zahl und an Kleinheit"; Simpl. zur Arist. Phys., fol. 33, b. Es verräth die Schwäche dieses Denkers in der Dialektik, daß er, wenn gleich in ganz anderm Sinne, auch seine weltbildende Vernunft ein Unendliches nannte, da ihre Kraft unendlich und unbegrenzt sei; ebendas. fol. 34, b.

66) „Was weder Anfang noch Ende hat, das ist das Seiende; unbegrenzt also ist das Seiende". Simpl. zur Phys. d. Arist., fol. 22, b. Eine etwas plumpe Beweisführung, wie Aristoteles (Metaph., 1, 5) sich ausdrückt.

67) Philolaos unterschied sich dadurch von den andern Pythagoreern, daß er das Unbegrenzte weder in der Zweiheit noch in den geraden Zahlen überhaupt, sondern in dem irrationalen und durch Zahlen nicht mehr auszudrückenden Wesen der einzelnen Erscheinungen fand. Vgl. Böckh, Philolaos, S. 53 fg.

68) Vgl. Einl. z. Parm., S. 395, Anm. 18.

69) Dies ist jenes Unerkennbare und Unaussprechliche des Individuellen, bei welchem die Definition, wie im Theätetos gezeigt wird, (S. 202 fg.), Halt machen muß, sowie das Untheilbare, bis zu welchem, wie es im Phädros (S. 277) heißt, die Eintheilung in Arten vorschreiten darf.

70) Wenn es S. 17 heißt, die der Dialektik Unkundigen pflegen nicht nur das Eine, sondern das Viele allzu rasch und allzu langsam anzunehmen, so will Platon damit sagen, daß sie es zu rasch annehmen, wenn sie der Einheit des Gattungsbegriffes über der Vielheit der Theilbegriffe vergessen, zu langsam aber, wenn sie über der Einheit die Vielheit, über der Gattung die Arten und Individuen außer Acht lassen; es scheint daher der Emendation K. F. Hermann's, der τὰ πολλά (adverbiell für: meistens) vorschlägt, nicht zu bedürfen.

71) „Die Tugend ist sich selbst genug zur Glückseligkeit — der Weise ist sich selbst genug"; Antisthenes bei Diog. v. L., 6, 11.

72) Es ist Platon's hier aufgestellte Ansicht, welche Aristoteles (Metaph., 13, 1) im Sinne hat, wenn er von Denen redet, die das Unendliche als das zugleich Große und Kleine bestimmen.

73) S. 52.

74) S. 23. 26.

75) Nicht unähnlich Hegel in seiner Logik: „Die Qualität ist die erste, unmittelbare Bestimmtheit, die Quantität die Bestimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden, eine Grenze, die eben so sehr keine ist." Werke, Bd. 3, S. 209.

76) S. 27.

77) Im Timäos (S. 50) findet Platon in der Natur allerdings nur drei Momente, das Werdende, das dem Gemischten, das, worin es wird, welches dem Unbegrenzten, das, nach dessen Bilde es wird, welches dem Begrenzenden entspricht; aber über ihnen steht die Gottheit, als erste Ursache alles Seins und Werdens. — Aristoteles nennt das Begrenzende Form, das Unbegrenzte Materie, stellt aber die aus ihnen hervorgehende Substanz (οὐσία) nicht als eigenes Element auf, sondern läßt zu der Bildung derselben noch die Ursache der Bewegung und den Zweck (τὸ οὗ ἕνεκα) mitwirken (Metaphys., 6, 3). Diese Unterscheidung der Ursache und des Zwecks ist ein Hauptverdienst der aristotelischen Philosophie.

78) Vgl. Einleitung zum Parmenides, S. 293 fg.; Einl. zum Sophisten, S. 464 fg. — Wenn übrigens Ast in jener Viertheilung die geheimnißvolle τετρακτύς der Pythagoreer wiederfindet, so ist dagegen zu bemerken, daß diese eine blos numerische war und die Zehnzahl bedeutete, weil die Summe der ersten vier Zahlen zehn ist; vgl. Böckh, Philolaos, S. 146.

79) S. 246.

80) Empedokles, V. 55. Karsten.

81) Diog. v. L., 8, 28. Cicero vom Wesen der Götter, 1, 11; vom Alter, Kap. 21.

82) Namentlich in dem merkwürdigen Mythos von der doppelten Weltveränderung; Staatsmann, S. 269—75.

83) Phädros, S. 247, 252.

84) Timäos, S. 64—65.

85) Staat, B. 9, S. 583 fg.

86) Theätetos, S. 163, 197. Aristoteles (vom Gedächtniß und der Erinnerung, Kap. 1, 2) bestimmt die Wirksamkeit des Gedächtnisses dadurch noch genauer, daß er ihr die Phantasie zur Grundlage gibt, ein vom Platon in dieser Form noch nicht ausgesprochener Gedanke.

87) Vgl. Prolegomena, n. 220.

88) „Das Begehrte bewegt und vermittels desselben bewegt die Reflexion" (διάνοια). Arist. von der Seele, 3, 10.

89) Ethik an Nikomachos, Buch 10, Kap. 1—6.

90) Vgl. Theätetos, S. 191—194, 199—200.

91) Theätetos, S. 193.

92) Cicero vom höchsten Gut und Übel, Buch 5, Kap. 5.

93) Stobaeus serm., XXIX, 65.

94) Ethik an Nikom., 10, 1.

95) Zu den Empfindungen der beiden edelsten Sinne, des Gesichts und Gehörs, fügt er hier noch die des Geruchssinnes, wenigstens die reinern; anders in der ähnlichen Stelle des größern Hippias, S. 299.

96) „Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Misfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön." Kritik der Urtheilskraft, 3. Ausg., S. 16.

97) Über diesen Unterschied der theoretischen und praktischen Musik vgl. Staat, Buch 7, S. 522.

98) Staat, Buch 6, S. 505—511.

99) Staat, B. 6, S. 506—509.

100) Vgl. Olympiodoros bei Stallbaum, S. 287.

101) Über die Abweichung dieser Darstellung von der meiner Vorgänger, namentlich von Stallbaum und Ast, vgl. Prolegg. ad Phil., S. 55 fg., Note 257, 262, 264.

102) Übers. der Phys. des Aristoteles, S. 405.

2. Zur Übersetzung.

1) „Von uns" nicht gleichbedeutend mit von mir. Bei der folgenden Unterredung sind nicht blos, wie auch Stallbaum (Prolegg., p. 5 fg.) durch Zusammenstellung mehrer Stellen nachweist, die als redend Angeführten zugegen, sondern, wie bei so manchen andern Dialogen unsers Platon, eine nicht geringe Anzahl zwar stummer, aber lebhaften Antheil nehmender Zuhörer. Alle zusammen bilden, nach einem so häufig vom Platon u. A. dem Kriege entlehnten Bilde, zwei sich feindlich gegenüberstehende Heereslager. Des einen Meinung, nicht blos die seine, vertritt Sokrates, die des andern Protarchos.

2) „Du stehst ... deinen Mann"; δέχει τόν λόγον. Dieses δέχει heißt nicht, wie Stallbaum es misversteht, für wahr anerkennen, zugeben, sondern, wie zu Anfange des Gesprächs, zu verfechten übernehmen. Das geht auch aus des Protarchos Antwort hervor.

3[a]) „Der an ihr festhaltenden Lebensweise". Τοῦ ταῦτα ἔχοντος βεβαίως βίου nämlich, ergänzt Stallbaum: τὸ κρεῖττω φανῆναι und erklärt also ἔχειν durch enthalten, der Übersetzer dagegen durch „festhalten". Sokrates denkt offenbar, hier wie anderwärts, Wissen und Thun als unzertrennlich verbunden; die Lebensweise eines Jeden erhält durch Das ihre Richtung, was ihm als höchstes Gut, als Ziel seines Strebens erscheint. Sokrates nimmt drei Fälle an; es besteht entweder in der Lust, oder in der Einsicht, oder in einem Dritten, diesem oder jenem Verwandtern, welches durch ταῦτα bezeichnet wird. Die Lebensweise und Derjenige, der sie führt, gelten für Eines.

3[b]) Wie wir schon oben (Anm. 1) bemerkten, spricht Protarchos nicht blos in seinem, sondern auch im Namen der Partei unter den Anwesenden, für die er gewissermaßen das Wort führt. Dasselbe gilt vom Sokrates.

4) „Und indem wir wol auf ähnliche Pfade zurückkehren"; καὶ τάχ' ἀνιόντες εἰς τὰς ὁμοίας. Der Scholiast sagt: ἀπὸ μεταφορᾶς εἴρηται τῶν παλαιόντων und Stallbaum will demnach λαβάς ergänzen; auch Schleiermacher übersetzt: die gleichen Ausfälle. Wäre im Vorigen die Untersuchung mit einem Ringkampfe verglichen worden, dann möchte eine solche Erklärung und Ergänzung zulässig sein; da aber der Gang der Untersuchung mit dem Laufe und der Richtung eines Schiffes verglichen wurde, so finde ich es weit natürlicher, ὁδούς zu ergänzen.

5) „Ob sie etwa ... unterworfen". ἂν πῃ ... ἐλεγχόμεναι, so lesen wir mit Stallbaum statt des gewöhnlichen ἐλεγχόμενοι, er-

gänzen aber nicht mit ihm διαφορότητες, sondern beziehen es auf ἡδονή und φρόνησις, die von den verschiedenen Seiten als das höchste Gut aufgestellt werden.

6) „Wir behaupten ..... Untersuchungen selbst." **Locus plane divinus!** ruft hier Stallbaum aus. Worin dieses ganz Göttliche liege, ist dem Übersetzer nicht klar. Hier ist nichts Ergreifendes, nichts vom Anhauch einer höhern Begeisterung Zeugendes, nichts zum Studium der Philosophie Anregendes. Belehrend ist die Stelle und von der Klarheit zeugend, die Platon errungen hat. Er weist nach, wie sich die Ansicht von dem Einen und Vielen, der Vereinigung der Art zu Gattungsbegriffen, sowie der Zerfällung der Gattungen in Arten und Unterarten, über diejenige Philosophie, die irgend die Identität des Einen und Vielen gelten läßt, verbreitete und welchen Weg man bei solchen Untersuchungen einzuschlagen habe.

7) „Unserer Untersuchungen" (τῶν λόγων ἐν ἡμῖν). Menschlicher Untersuchungen überhaupt? Dann dürfte von keiner besondern, nur einer gewissen Schule eigenthümlichen Behauptung oder Lehre, sondern von etwas von Allen und Jedem Anerkannten, ja selbst dem aller wissenschaftlichen und philosophischen Bildung ermangelnden Verstande als wahr sich Aufdringenden die Rede sein. Hier ist also unter dem ἡμῖν die sokratische, oder vielmehr akademische Schule zu verstehen, deren Eigenthümlichstes die Ideenlehre war. Allerdings gingen die Untersuchungen über das Eine und Viele nicht vom Platon aus, erhielten aber durch ihn eine neue Gestaltung; sodaß er also von einem Vordem (πάλαι) sprechen kann.

8) „Wer von dieser Lehre kostete, freut sich ꝛc." Dazu bemerkt Stallbaum: **Comparata est haec descriptio ad ludendos praesentes adolescentes.** Daran dachte Platon gewiß nicht. Es ist ja seine eigene Ansicht, von deren Wirkung auf junge Gemüther er spricht, und diese Wirkung konnte ihm in keiner Weise als eine lächerliche erscheinen; er mag sie selbst empfunden haben und Mancher, der in der Folge als tiefsinniger Forscher sich bewährte.

9) Nicht blos die Juden hielten und halten sich wol noch für ein von ihrem Jehovah auserwähltes und ganz besonders bevorzugtes Volk, auch den Hellenen verlieh ihre überlegene Geistesbildung bekanntlich ein nationales Selbstgefühl, welches sie alle andere Völker als rohe Wilde oder Halbwilde betrachten und mit dem gemeinschaftlichen Namen der Barbaren sie bezeichnen ließ. So nennen auch die Hindus alle Nichtinder **Mlêchas** (Barbaren), sich selbst aber, im Gegensatze zu jenen, **Arya** (Ehrenmänner). Stärker ließ sich diese Geringschätzung wol kaum bezeichnen, als es hier vom Platon geschieht, der die Barbaren oder Nichtgriechen nicht einmal den Menschen beizählen mag.

10) „Den Göttern näher wohnend". Dieser Ausdruck, der von den verschiedenen Erklärern und Übersetzern verschieden erklärt und gedeutet wurde, findet am natürlichsten in der vom Sokrates im Phädon (Kap. 59 fg.) mitgetheilten Sage seine Erklärung, daß die den Hellenen bekannten Menschen, in den vom mittelländischen und schwarzen Meere bespülten Ländern, nur einen tiefer gelegenen Schlund der Erdkugel bewohnen, dessen Atmosphäre dem Meere der höher, dem Wohnsitze der Götter näher gelegenen, weit schönern und glücklichern Regionen zu vergleichen sei.

11) Im Phädros (Kap. 59) wird der ägyptische Heros Theut nicht blos der Erfinder dieser Eintheilung der Buchstaben, sondern auch der Buchstaben selbst genannt. Die hier gegebene Eintheilung derselben wird auch im Kratylos (Kap. 35) besprochen und ihre Anwendung auf das griechische Alphabet in der Anm. 74 zur Übersetzung nachgewiesen. Das aus 24 Buchstaben bestehende griech. Alphabet zerfiel in 7 Selbstlauter (2 kurze, ε ο, 2 lange, η ω, 3 mittelzeitige, α ι υ), 9 nach den Organen geschiedene stumme (β π φ, γ κ χ, δ τ ϑ), 4 Halblauter oder flüssige (λ μ ν ρ); zu diesen zählte man auch das einzeln dastehende (μοναδικόν) σ. Trat dieses zu einem der drei Classen der stummen, so entstanden die 3 Doppelbuchstaben ψ ξ ζ.

12) „Drohten wir dir scherzend". Aus dieser scherzhaften Drohung, welche die jungen Leute gegen den Sokrates ausgesprochen haben wollen, und auf die sich auch das „Keiner dich ziehen lassen wird" (Kap. 11) und „ich denke meine Freilassung von dir zu erlangen" (Kap. 30) und „so laßt ihr mich also ziehen" (Kap. 42) beziehen, die aber in unserm Dialoge nicht vorkommt, sowie aus dem Versprechen des Sokrates: „Über das Alles dir Rechenschaft zu geben sollst du mich morgen bereit finden", endlich aus den Worten, mit welchen Protarchos unsern Dialog beschließt: „Ich werde dich aber an das noch Mangelnde erinnern", haben Einige schließen wollen, daß unserm Philebos ein denselben vorbereitender Dialog vorausgegangen sei, und daß Platon auch eine Fortsetzung unsers Gesprächs entweder gegeben, oder doch zu geben beabsichtigt habe. Über diese Vermuthung können wir unsere Leser auf die Einleitung verweisen.

13[a]) „Nicht einmal etwas zu ahnen"; μηδὲ ὁρᾶν τι. Ὁρᾶν wird vom Platon von jeder sowol sinnlichen, als geistigen Wahrnehmung gebraucht; hier steht es offenbar den verschiedenen, oben aufgeführten Arten geistiger Wahrnehmung nach und bezeichnet den geringsten Grad derselben. Unser Ahnen aber drückt jedes dunkle, nicht zum klaren Bewußtsein gediehene Gefühl aus.

13[b]) Kap. 6.

14) Nicht Das, was wärmer oder kälter, als ein Anderes ist, sondern was mit sich selbst verglichen wärmer oder kälter geworden ist oder wird.

15) Nach Platon und Aristoteles besteht unser Körper, wie alles Materielle, aus den gewissermaßen sich entgegengesetzten vier Elementen, Feuer, Wasser, Luft und Erde. Das Zuviel oder Zuwenig eines derselben, das naturwidrige Überwiegen des Trocknen gegen das Feuchte, des Kalten gegen das Warme, des Schweren gegen das Leichte, oder umgekehrt, erzeugt Krankheit, und das Wiederherstellen des rechten Ebenmaßes und Gleichgewichtes stellt die Gesundheit wieder her. Ausführlicher werden wir Das im Timäos (82. A.) auseinandergesetzt finden. Bei dem dieser haben wir also Gegensätze zu ergänzen.

16 a) „eben Dasselbe", das rechte Maß.

16 b) Kap. 12.

17) „Denn jene ist nicht aus zweien gemischt." Οὐ γὰρ δυοῖν τινοῖν ἐστι μικτὸς ἐκεῖνος. Wir übersetzen nach Stallbaum's und Schleiermacher's, schon in der ersten Ausgabe ausgesprochenen und in der zweiten auch in die Übersetzung aufgenommenen, Vermuthung μικτὸν ἐκεῖνο (sc. γένος). Nicht von der Lebensweise (βίος) ist die Rede, sondern von der Gattung; nur sie kann μικτόν genannt werden. Auch Ficinus scheint die Lesart μικτὸν ἐκεῖνο vor Augen gehabt zu haben, indem er übersetzt: neque enim ex duobus quibusdam mixtum illud est.

18) „Sondern aus dem gesammten Unbegrenzten durch eine Grenze Gebundenen." Ἀλλὰ ξυμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων. Hört das durch eine Grenze oder Schranke Gebundene nicht auf, ein Unbegrenztes zu sein, und findet daher hier nicht eine contradictio in adiecto statt? Wir waren daher anfangs versucht, anzunehmen, nach ἀπείρων sei καὶ τῶν ausgefallen und zu übersetzen: aus dem — Unbegrenzten und dem — Gebundenen. Können wir uns aber nicht das einer unbegrenzten Ab- und Zunahme Fähige für gewisse Fälle auch auf ein bestimmtes Maß beschränkt denken, und tritt dann nicht ebenfalls, nach der Verschiedenheit der Annahme, eine Mischung ein?

19) „Ob wir ... das Richtige treffen, oder nicht." Κατορθώσασι ... καὶ μή. Statt des verbindenden καί muß hier wol das trennende ἤ stehen. Sonst müßten wir übersetzen: Ob wir das Richtige treffen und nicht, d. h. das Richtige zum Theil treffen, zum Theil verfehlen.

20) Mit Beziehung darauf, daß Philebos im Vorigen sagte, Sokrates wolle seinen Gott, also Das, was er für das höchste Gut erkenne, das Wissen, die Erkenntniß, hoch erheben, und daß Sokrates ebenfalls die von Jenem über Alles erhobene Lust als dessen Göttin bezeichnete, vergleicht Protarchos Das, was Sokrates zur Vertheidigung seines höchsten Gutes zu sagen im Begriffe ist, einer von sei-

nem (des Sokrates) Gotte selbst ausgehenden Offenbarung und nennt diesen sonach einen Orakelverkündiger, προφήτης. Das zur Rechtfertigung unserer Übersetzung.

21) „Indem sie eigentlich sich selbst hoch erheben." Sie mögen sich nun Weise, also mit Einsicht und Verstand Hochbegabte, oder nach Weisheit Strebende (φιλόσοφοι), also nach Einsicht und Verstandesausbildung vor Andern Trachtende nennen, immer erheben sie Das, wodurch sie vor Allen sich auszeichnen oder auszuzeichnen wünschen, also sich selbst.

22) „Nichts von Jenen." Kein Wort, will Protarchos sagen, zur Widerlegung der Meinung Derjenigen, die Alles vom Vernunftlosen, dem Ungefähr und dem Zufalle abhängig sich denken. Es ist eine Meinung, die in sich selbst ihre Widerlegung trägt, sowie er im Folgenden von einigen Fragen des Sokrates sagt, sie bedürfen keiner Antwort.

23) „Nach dem (dem Wasser) die vom Ersten (dem Feuer) Bedrängten rufen"; γῆν, καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι φασίν. Land, Land! ruft der vom Sturm Bedrängte, der plötzlich das ihm Rettung verheißende Land erblickt. Da wir aber in unserer Sprache das eine der sogenannten Elemente nicht mit dem Namen Land bezeichnen, so mußten wir den Scherz, wodurch Sokrates die abstracte und daher etwas trockne Erörterung zu beleben sucht, einigermaßen umgestalten. Bei ausbrechendem Feuer heißt es in einem onomatopoetischen Scherze: Undam, undam, undam, undam, undam, undam, undam accurrite cives!

24) „Wie etwa das Feuer bei uns vorhanden ist." Von einem Feuer bei oder in uns können wir jetzt mit um so größerm Rechte sprechen, da die neuesten Entdeckungen der Chemie nachgewiesen haben, daß das vorzüglichste Element des thierischen Lebens, das Blut, ein Erzeugniß der Verbrennung, bei der freilich keine Lichterscheinungen stattfinden, des im Speisebrei enthaltenen Kohlen- und Wasserstoffes ist, bewirkt durch das Hinzutreten des durch die Respirationswerkzeuge und Kanäle ihm zugeführten Sauerstoffes. Unserm Platon ist natürlich die als erste Lebensbedingung erscheinende Wärme des menschlichen Körpers ein Beweis des in ihm vorhandenen Feuers.

25) „Auf meine Frage". Auf die im vorigen Kapitel aufgestellte Frage: „Einsicht aber und Wissen und Verstand, welche der vorerwähnten Gattungen können wir diese wol beizählen?"

26) „Bietet doch ein Scherz ... Erholung vom Ernste." Inwiefern lag in den vorhergehenden Reden des Sokrates ein Scherz? Doch wol insofern, als er, ohne daß Protarchos es merkte, schon selbst eine Antwort auf die an diesen gestellte Frage gegeben hat. Scher-

zend und neckend hat er also jetzt vom Protarchos die Beantwortung einer von ihm selbst bereits beantworteten Frage verlangt.

27) Die folgenden Untersuchungen ergeben, daß Sokrates oder Platon die Rückerinnerung (ἀνάμνησις) auf die der Seele aus einem frühern, dem menschlichen vorausgegangenen Zustande gebliebenen Bilder und Vorstellungen bezieht; von welchem vormenschlichen Sein der Seele im Menon und Phädon die Rede war.

28) Protarchos war, wie uns die Anrede des Sokrates (Kap. 9) belehrt, ein Sohn des Kallias, jenes reichen Atheners, bei dem, wie die Leser des Protagoras sich erinnern, die in jenem Dialog beschriebene Sophistenzusammenkunft stattfand; denn dieser war ein großer Bewunderer und Gönner der Sophisten und galt daher selbst für weise. „Den Sophisten" (heißt es im Kratylos, Kap. 11), „denen Kallias viel Geld zahlte, und selbst für weise gilt." Scherzend bezeichnet also hier Sokrates Protarchos' Vater als einen, seiner Gastfreiheit und Freigebigkeit gegen die Sophisten und des dadurch erlangten Ruhmes der Weisheit wegen, Vielgepriesenen, um den Protarchos dadurch zu einem unverdrossenen Streben nach Wahrheit aufzufodern.

29) „Beide einer Prüfung zu unterwerfen" (διαδοξάζειν). Stallbaum erklärt res sensibus perceptas dignoscere. Aber theils bezöge sich Das nur auf die eine Art, wie eine Vorstellung sich in uns erzeugt, vermittels der Wahrnehmung, durch die Sinne nämlich, nicht aber auf die vermittels der Erinnerung; theils drückt das und (καὶ), welches beide Sätze verbindet, nicht eine verschiedene Bezeichnung derselben Handlung, sondern ein Fortschreiten derselben aus. Eine Vorstellung erzeugt sich in uns entweder durch Erinnerung oder sinnliche Wahrnehmung; nachdem sie sich aber in uns erzeugt hat, nachdem sich vielleicht verschiedene, wahre und falsche Vorstellungen in uns erzeugt haben, unterwerfen wir sie einer Prüfung (διαδοξάζομεν αὐτάς), die wahre von der falschen zu scheiden. Schleiermacher übersetzt, gewiß unrichtig, τὸ διαδοξάζειν ἐγχειρεῖν, die Möglichkeit des Vorstellens. Schwalbe läßt diesen durch und verbundenen Zusatz ganz unübersetzt.

30) „Können wir sagen . . . entstehe." Πονηρὰς δόξας καὶ χρηστὰς ἄλλως ἢ ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς γιγνομένας. Diese Lesart stützt sich auf eine Vermuthung des Cornarius und Heinrich Stephanus, die später durch die am Rande einer pariser Handschrift bemerkten Worte: ἢ ὅτι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς eine Art von Bestätigung fand. Sie schoben vor ψευδεῖς die Worte ἢ ἀληθεῖς ein, die beinahe in allen Handschriften vermißt werden. Stallbaum gab in seiner ersten Ausgabe πονηρὰς δόξας [καὶ χρηστὰς] ἄλλως ἢ ψευδεῖς γιγνομένας; diese Klammern ließ er in der zweiten wegfallen und

suchte den Wegfall des dem χρηστάς entsprechenden ἀληθεῖς als einen vom Sokrates zwar gedachten, aber, weil ihn Protarchos leicht sich selbst ergänzen konnte, weggelassenen Zusatz, zu rechtfertigen. Eine allerdings etwas starke Zumuthung für Protarchos oder den Leser.

31 a) „Unsers Streites“, dessen Gegenstand Sokrates gleich zu Anfang unsers Gesprächs deutlich ausgesprochen hat.

31 b) Kap. 20, 21.

32) Der Körper hungert, dürstet rc., nicht die Seele, ob sie gleich dieser körperlichen Zustände sich bewußt wird, aber sie fühlt, zuerst vermöge der Rückerinnerung an ein dem Erdenleben vorausgehendes Sein, die Begierde des entgegengesetzten Zustandes der Sättigung.

33) „Beantworte du mir“. Toi, Protarque, reponds moi, übersetzt Schwalbe. Aber mit dem du redet Sokrates nicht zunächst den Protarchos, sondern einen Verfechter der eben aufgestellten Meinung an, dem er sich gegenüber denkt und dem er eben das von ihm Behauptete, daß ein Stillstand in der in stetem Flusse begriffenen, einer fortwährenden Veränderung unterworfenen Natur undenkbar sei, zugegeben hat. Natürlich und der Absicht des Sokrates gemäß, übernimmt in Folgendem Protarchos gewissermaßen die Prüfung des von Sokrates geführten Beweises, daß das Einräumen der erwähnten Behauptung auf die gegenwärtige Untersuchung keinen Einfluß habe.

34) „Oder bleibt uns . . . verborgen. Prot. Gewiß . . . umgekehrt.“ Der griechische Text lautet nach der Zürcher Ausgabe und nach Stallbaum: — ἤ που τοὐναντίον; ὀλίγου γάρ τά γε τοιαῦτα λέληθε πάνθ᾽ ἡμᾶς. Πρωτ. Ἅπαν δήπου τοὐναντίον. Wir begreifen durchaus nicht, wie in der zweiten Frage γάρ stehen könne. Wollten wir nun an die Stelle des Fragezeichens am Schlusse der Rede des Sokrates ein Punctum setzen, dann erschiene die Antwort des Protarchos, die auch in einigen Handschriften fehlt, ganz überflüssig; zu einer Antwort hat ihn aber, mittelbar wenigstens (s. die vorige Anmerkung) Sokrates ausdrücklich aufgefodert. Hart erscheint es ferner, daß Protarchos, nach der gewöhnlichen Lesart, nicht auf die letzte, sondern auf die dieser vorausgehende Frage des Sokrates antwortet. Viel einfacher und verständlicher wird Alles, wenn wir das erste Fragezeichen und γάρ streichen; was um so zulässiger ist, da die abweichende Lesart verschiedener Handschriften auf ein Verderbniß des Textes hinweist. Der hier aufgestellten Vermuthung folgt unsere Übersetzung.

35) Der Seher, meint Sokrates, verkündet entweder das Zukünftige nach bestimmten Vorschriften der Seherkunst, oder ahnet es, einer angeborenen Divinationsgabe zufolge. Einer solchen Ahnung ist die Ansicht Derjenigen zu vergleichen, welche dieselbe faßten, von einem

dunkeln, das Richtige wenigstens zum Theil treffenden Gefühle, nicht aber von mit deutlichem Bewußtsein verbundenen Vernunftgründen geleitet. In beiden Fällen läßt sich aus diesem dunkeln Ahnen des Richtigen Nutzen ziehen.

36) „Dazu benutzen." Daß du Dasjenige, was man gewöhnlich Lust nennt, gering achten lernst, und dich scheuest, ihr eine zu große Gewalt über dich einzuräumen.

37) „Das wirst du .... beantworten." Τάχα οὐχ ἧττον δείξεις. Ἀποκρινεῖ γάρ. Diese Stelle hat den Erklärern ohne Noth vielfache Noth gemacht und zu manchen Vermuthungen sie veranlaßt. „Οὐχ ἧττον δείξεις ist gar nicht zu verstehen", sagt Schleiermacher, „man lese also gleich mit Heindorf δείξει und denke an die Redensart αὐτὸ δείξει." Wollten wir ja dieses δείξει gelten lassen, so wäre am natürlichsten aus dem Vorhergehenden λόγος — was wir durch Gedankengang übertrugen — zu ergänzen. Bald wird noch deutlicher (οὐχ ἧττον wie oft für μᾶλλον) meine weitere Rede zeigen, wo ich hinauswill, wovon eben Protarchos gesagt hat, daß er es zu begreifen anfange. Weit einfacher ergänzen wir aber, indem wir die Lesart der meisten Handschriften δείξεις beibehalten: σε ἕπεσθαι τῷ λόγῳ. Einige Handschriften geben δόξεις, wobei Dasselbe zu ergänzen wäre. „Gleich darauf muß man ἀπόκριναι lesen", fährt Schleiermacher fort und Stallbaum stimmt ihm bei; und doch entsprechen sich δείξεις und ἀποκρινεῖ so augenfällig. „Daß du meinem Gedankengange folgst, wirst du bald noch besser, als durch die eben gegebene Versicherung, durch die Beantwortung der Frage zeigen, die ich dir vorzulegen im Begriffe bin." Damit hängt auch die Auffoderung des Sokrates an seinen jungen Freund, bei seiner Antwort sich zusammenzunehmen (τὸν νοῦν προσέχειν), zusammen, sowie die nochmalige Versicherung des Protarchos, daß er das Gesagte verstanden habe, sowie das Ausführliche, nicht wie gewöhnlich auf ein bloßes Bejahen oder Verneinen sich Beschränkende seiner Antwort.

38) Daß hier vom sinnlichen Liebesgenuß, sowol zwischen verschiedenen, als gleichen Geschlechtern die Rede sei, bedarf wol kaum der Bemerkung.

39) „Ja", so übersetzen wir das διεπέρανα, welches wir aus der vorhergehenden Rede des Protarchos ergänzen müssen.

40) „Die dem Körper Entgegengesetztes beisteuert"; ἡ σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται. Es ist nicht zu verwundern, wenn diese Rede des Sokrates, in welcher die Lust- und Schmerzgefühle des Körpers und der Seele für sich, und in wechselseitiger Beziehung zu einander, mit dialektischer Schärfe zerlegt und zusammengestellt werden, nicht ganz unverdorben auf uns gelangte und daher zu manchen Vermuthungen der Herausgeber Veranlassung gab. Wir erlauben uns,

nur Einer fremden bei unserer Übertragung zu folgen, und eine eigene zu wagen. Theils schieben wir, mit Ast, ἤ ein, was um so eher ausfallen konnte, da derselbe Vocal das vorhergehende Wort schließt, statt dessen, nicht minder passend, K. F. Hermann ὡς einschiebt; theils verbinden wir den Satz: ὡς ὁπόταν . . . ἀλγεῖ (wie wenn man . . . empfindet) durch ein zwischen ὡς und ὁπόταν eingeschobenes δέ oder vielmehr δ' und übersetzen es durch und.

41) „und wie . . . empfindet"; vgl. oben Kap. 21.

42) „Wie sprechen . . . . aus." Πῶς οὖν δὴ τοῦτ' αὖ λεγομεν. Nach Ast's annehmlicher Vermuthung. Statt αὖ gibt die gewöhnliche Lesart αὐτό.

43) Ilias, XVIII, 107. Einige von Stallbaum und den Zürichern mit Recht eingeklammerte Worte blieben unübersetzt. Die Worte: der Zorn, die Sokrates dem mit seinem Homeros wohl bekannten Protarchos im Gedanken zu ergänzen anmuthet, wurden, leichteres Verständnisses wegen, bei diesem Citat mit aufgenommen.

44) „Auch Dieses", das eben besprochene Überschätzen seiner selbst in dreifacher Beziehung.

45) „Wie theilen wir . . . fragst du." Πῶς οὖν τέμνομεν δίχα, λέγεις. Diese Worte werden gewöhnlich dem Protarchos beigelegt, wollen aber, ihm in den Mund gelegt, nicht recht passen. Schleiermacher wollte daher statt λέγεις lesen λέγοις ἄν. Gewiß ist aber Stallbaum's Anordnung vorzuziehen, der den Sokrates, in lebhafter Rede, die Vermuthung aufstellen läßt, Protarchos werde ihm die Frage: Wie theilen wir ihn rc. nicht beantworten können, und dieselbe sogleich selbst beantwortet.

46) „Denn die Unwissenheit . . . und gewaltige"; eine feindselige und schimpfliche (αἰσχρά) nach der Lesart der Handschriften und Ausgaben. Obgleich aber Stallbaum aus dem Sophisten eine Stelle anführt (S. 228), wo τὸ πάθος τῆς ἀγνοίας („das Gebrechen des Irrwahns" übersetzten wir dort) als Häßlichkeit (αἶσχος) aufgestellt wird, und eine andere aus dem Laches von ihm angezogene Stelle eine ähnliche Behauptung enthält, so begreift der Übersetzer doch nicht, inwiefern der Dünkel des Gewaltigen schimpflicher sein soll, als der des Ohnmächtigen. Der Gewaltige läßt es sowol im Leben, als auf der Bühne seine Umgebungen (den Nahestehenden, heißt es in der Übersetzung) schmerzlich empfinden, daß er sich für reicher, für begabter mit körperlichen Vorzügen, sowie für weiser hält, als er ist; sein Wahn ist also ein feindseliger und gewaltiger. Schimpflicher und lächerlicher ist gewiß der Dünkel des Ohnmächtigen, der denselben nicht geltend zu machen vermag. Wir lesen und übersetzen also: ἄγνοια γὰρ ἡ μὲν τῶν ἰσχυρῶν ἐχθρά τε καὶ ἰσχυρά (statt αἰσχρά).

47) „Daß bei Klaggesängen ... des Lebens." Ἐν θρήνοις τε καὶ τραγῳδίαις, μὴ τοῖς δράμασι μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου ξυμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ. Hier wird dem Trauerspiel auf der Bühne das Lust = und Trauerspiel des wirklichen Lebens entgegengesetzt. Warum geschieht aber nicht auch im ersten Gliede der Vergleichung des Lustspiels auf der Bühne Erwähnung? Schleiermacher sucht den Platon deshalb zu rechtfertigen: „Unnütz ist es, die Stelle irgend anzufechten, als ob hier die Komödie fehle; denn sehr platonisch kommt sie ja sogleich nach." Diese Rechtfertigung tadelt Stallbaum mit Recht; eben weil der Komödie im zweiten Gliede der Vergleichung gedacht wird, sollte sie auch im ersten erwähnt werden. Er selbst wollte früher lesen: ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν κωμῳδίαις, verwirft aber später diese Vermuthung, weil θρῆνοι und κωμῳδίαι keinen passenden Gegensatz bilden. Aus demselben Grunde erscheint ihm auch Orelli's Conjectur, statt τραγῳδίαις habe Platon τρυγῳδίαις (ziemlich gleichbedeutend mit κωμῳδίαις) geschrieben, verwerflich; er stimmt vielmehr Gottf. Hermann bei, der nach τραγῳδίαις noch καὶ κωμῳδίαις einzuschalten vorschlägt. Aber weder dieses Einschiebsels noch jener Änderung bedarf es. Platon konnte füglich das Lustspiel auf der Bühne übergehen. Er hat eben an dem Beispiel der Misgunst nachgewiesen und erwähnt Das im Folgenden ausdrücklich, „daß auch, was die Stimmung unserer Seele bei Lustspielen anbetrifft, eine Mischung des Schmerzes und der Lust stattfinde." Ein Überschätzen seiner selbst in Bezug auf die Güter des Glücks, des Körpers und des Geistes erregt Misgunst und ist, vorzüglich mit der Ohnmacht, solche Anmaßung geltend zu machen, verbunden, ein angemessener Stoff des Lustspiels (das zur Zeit der Abfassung des Philebos in der sogen. mittlern Komödie die Beziehung auf das öffentliche Leben verloren hatte und zur Darstellung menschlicher Schwächen und Gebrechen überhaupt übergegangen war), wo den Dünkelhaften betreffende Unfälle das gemischte Gefühl des Bedauerns und der Schadenfreude erregen. So erwähnt also Platon nur noch einmal des Trauerspiels, bei dessen Darstellungen man, wie es oben hieß, „zugleich Freude empfindet und Thränen vergießt", und vergleicht nun beide mit dem Trauer = und Lustspiel des wirklichen Lebens.

48) „Und alles Das .... gewährt." Καὶ ὅσα, τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους, τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας, καθαρὰς λυπῶν, παραδίδωσι. Der müsse blind sein, meint Stallbaum, der hier nicht einen verderbten Text erkenne, indem das Verderbniß schon aus der Wortfügung hervorgehe. Denn man müsse die Worte so verbinden: καὶ ὅσα ἔχοντα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους καὶ ἀλύπους παραδιδωσι τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας. Wo wolle man dann aber mit καθαρὰς λυπῶν hin? Er schlägt, Dem abzuhelfen, drei Auswege vor, entweder vor καθαράς ein καί einzu=

schieben, oder ἡδείας zu streichen, oder καθαρὰς λυπῶν — welche Worte er eingeklammert hat — als ein Glossam zu betrachten. Aber der Übersetzer muß sich allerdings zu jenen Blinden bekennen. Καθαρὰς λυπῶν ist kein Zusatz zu αἰσθητὰς καὶ ἡδείας, sondern eine den Grund des Angenehmen enthaltende Erklärung des ἡδείας; die Genüsse sind deswegen angenehm, weil sie mit keinem Schmerz verbunden sind, nicht durch einen vorausgehenden Schmerz erkauft werden müssen. Das unangenehme Gefühl des Hungers und Durstes mußte dem angenehmen der Befriedigung desselben vorausgehen, das unangenehme des Juckens dem angenehmen des Kratzens rc. Das ist bei den Genüssen, die die Sinne des Gesichts, Geruchs und Gehörs gewähren, nicht der Fall. Auch die Züricher verschmähen die Stallbaum'schen Klammern. Einige das Verständniß der Stelle erleichternde Kommata wird uns ja der Leser wol zu Gute halten.

49) „Minder göttlicher Art." Bisher war von den Wahrnehmungen des Gesichts und Gehörs die Rede, die auch wir, aus leicht begreiflichen Gründen, die höhern oder edlern Sinne zu nennen pflegen.

50) „Daß ferner Diejenigen .... der der gemäßigten." Wieder eine durch die Schuld der Abschreiber, die den Sinn derselben nicht faßten, verderbte Stelle; der Scharfsinn Stallbaum's, dem gewiß unmittelbar jeder Leser des griechischen Textes zu vielfachem Danke sich verpflichtet fühlt, und dem mittelbar auch die Leser dieser Übersetzung häufig Dank schuldig sind, hat, vorzüglich aus der Übersetzung des Marsilius Ficinus, der wahrscheinlich eine richtigere Handschrift dabei vor Augen hatte, dieselbe sehr glücklich wiederhergestellt, ohne jedoch seine Vermuthungen in den Text aufzunehmen; wir aber folgen ihnen dankbar bei unserer Übertragung. Nach Stallbaum schrieb also Platon: Καὶ τὰς τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ δεχομένας (quae suscipiunt Fic.) καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας· τοιαύτας τοῦ ἀπείρου γ'ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου θῶμεν αὐτὰς εἶναι γένους, τὰς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων.

51) Den übrigen bei dieser Unterredung Anwesenden, Anm. 1.

52) „Soll .... Rede stehen"; ἆρ' ἂν ἐπανερωτᾷς με. Diese nicht ganz verständliche Frage des Protarchos hat zu verschiedenen Verbesserungsversuchen Veranlassung gegeben. Der Übersetzer setzt an die Stelle des enklitischen με das orthotonirte ἐμέ und glaubt, Protarchos, der schon im Vorigen bekannt hat, er vermöge dem Sokrates nicht ganz zu folgen, spreche etwas unmuthig seine Verwunderung darüber aus, daß Sokrates schon wieder die Beantwortung einer nicht ganz leichten Frage, die dieser deshalb auch gleich darauf durch ein dem gewöhnlichen Leben entlehntes Beispiel erläutert, ihm anmuthet und nicht lieber, wie des etwas ungeduldig werdenden

Protarchos folgende Frage ganz deutlich es besagt, sie selbst beantwortet.

53) Am Schlusse des vorigen Kapitels.

54) a. „Diesem", dem Empfinden von Hunger, Durst und andern Bedürfnissen, deren Befriedigung etwas Sinnlichangenehmes ist. — b. „Wol aber .... möglich erschien." Φρονεῖν δ' ἦν δυνατὸν ὡς οἷόν τε καθαρώτατα. Das δυνατόν will Stallbaum mit Bekker eingeklammert wissen, indem er es als ein Glossem zu οἷόν τε ansieht. Aber der eine Ausdruck bezeichnet die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt, der andere, daß diese Erkenntniß eine möglichst reine sei. Wol könnte jedoch δυνατόν deswegen als überflüssig erscheinen, weil es gewissermaßen schon in dem ἦν = ἐξῆν liegt.

55) Wir nehmen das unentbehrliche, dem αὐλητική beigefügte καὶ κιθαριστική, welches auch eine gute venetianische Handschrift gibt, als dem Platon angehörig an. Heusde und Schleiermacher wollen, nach Ficin's Übersetzung, statt αὐλητική lesen: πληκτική.

56) „Der um Weisheit Bemühten oder Nichtbemühten." Etwas freier, aber den Sinn richtig wiedergebend, übersetzt Schleiermacher: der Wissenschaftlichen oder Nichtwissenschaftlichen; wir könnten sagen: der Theoretiker oder Praktiker, der eine Kunst auf wissenschaftlichem Wege oder blos in Bezug auf ihre Anwendung im gemeinen Leben Betreibenden.

57) „Strenge Sichtung", τὸ καθαρόν; das Ausscheiden alles Fremdartigen.

58) „Diese Künste"; die, wie es oben hieß, einer größern Genauigkeit fähigen, die auf einer mathematischen Grundlage ruhenden.

59 a) Vgl. im Gorgias den Schluß des 7. Kapitels.

59 b) Kap. 32.

60) Gleich in der zweiten, dem Sokrates im ersten Kapitel in den Mund gelegten Rede bediente er sich dieser Ausdrücke, Das zu bezeichnen, was ihm als das höchste Gut erschien, um es mit der vom Philebos dafür erklärten Lust zusammenzustellen.

61) Dieses Sprüchwortes geschah auch im Gorgias Erwähnung, Kap. 53, Anm. 46 zur Übersetzung.

62) Wie Lust und Einsicht zu mischen sei, da keines von beiden das höchste Gut gewähre, das ist eine höchst wichtige Frage, deren Beantwortung vom größten Einflusse auf das Ergebniß der gesammten Untersuchung sein muß. Sokrates will also, wie bei jedem wichtigen Unternehmen geschah, dazu der Götter Beistand erflehen, und läßt es dahingestellt sein, ob dem Dionysos, oder dem Hephästos, oder sonst einem andern Gotte (etwa dem Asklepios, dem Gotte der Ärzte und

Pharmaceuten, die sich ja auch bei ihren Mixturen seines Schutzes und Beistandes erfreuten) das Ehrenamt der Mischung anheimgefallen und welcher der Götter also anzuflehen sei. Bekanntlich wurde der Wein, die Gabe des Dionysos, fast nie ungemischt (ἄκρατος) von den Griechen genossen. Eine andere Mischung, der Metalle nämlich, fand vermittels des Feuers und der Schmiedekunst statt, beiden stand aber Hephästos vor. In dieser Beziehung also wird dieser erwähnt, nicht aber etwa, wie Stallbaum meint, als Mundschenk und als den bereits gemischten Nektar aus dem Mischgefäße schöpfend und den Göttern kredenzend (Ilias, I, 595). Ebensowenig ist, mit Olympiodoros, an eine allegorische Deutung zu denken.

63) „Von der Idee ... der Kugel ... die Kreise im gewöhnlichen Leben." Im Original ist die Idee der Kugel durch σφαῖρα θεία, das „im gewöhnlichen Leben" durch ἀνθρωπίνη ausgedrückt. Wollte die Übersetzung Platon's göttliche und menschliche Kugel beibehalten, so würde sie unverständlich geworden sein; sie zog es daher vor, Platon's Gedanken statt seiner Worte wiederzugeben.

Der mathematische Punkt, die mathematische Linie und Fläche, reine Grenzbegriffe, der erste jeder, die zweite der Ausdehnung in die Breite und Dicke, die dritte der in die Dicke entbehrend, kommen in der Wirklichkeit nicht vor und sind nur symbolisch durch Zeichnung darstellbar. Wollte man als die Grenze zweier Länder einen Fluß, als die zweier Fluren einen Rain annehmen, so haben beide wieder eine Ausdehnung, und beide, wie letzterer in der Gellert'schen Fabel: „Ja, ja, Processe müssen sein rc." können zu neuen Grenzstreitigkeiten Veranlassung geben. Das ist also bei menschlichen Linien, Kreisen rc. der Fall, nicht aber bei göttlichen, d. h. solchen in der Idee, nach der vom Mathematiker aufgestellten Erklärung. So werden bei einem Bauriß Balken als Linien betrachtet, bei der Lehre vom Hebel die Hebelarme als unbiegsam und aller Schwere entbehrend, beim Flaschenzuge die Seile als keiner Reibung unterworfen; bei der Bestimmung des Ortes, den ein Stern am Himmel einnimmt, wird zunächst weder auf die Strahlenbrechung noch Parallaxe, noch auf die etwaige Mangelhaftigkeit der Raum und Zeit messenden Werkzeuge Rücksicht genommen. Wenn aber der Baumeister, der Mechaniker, der Astronom die in der Wirklichkeit durch solche Nebenumstände nothwendig herbeigeführten Irrthümer unberücksichtigt läßt, wenn er also den Bauriß, den Hebel, den Flaschenzug, die Ortsbestimmung der Sterne in der Idee, die göttlichen, statt der durch die erwähnten Nebenumstände modificirten menschlichen annimmt, dann muß Das zu falschen, wenigstens zum Theil unrichtigen Ergebnissen führen. Wer also die Kenntnisse erstes Ranges — die Beschaffenheit der Dinge an sich — richtig in Anwendung bringen will, der muß auch die zweites Ranges besitzen.

64 [a]) „Wenn einer sich nach Hause finden soll.“ Wie in der vorigen Anmerkung mancherlei Beschränkungen nachgewiesen wurden, welche das göttliche Wissen, die Kenntniß der Dinge an sich, die reine Theorie bei ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit erfährt; wie also der Baumeister, der Mechaniker sich nicht der Balken, Seile 2c. als jenen Beschränkungen nicht unterworfen bedienen kann: so würde ebensowenig Jemand, der sich selbst nach Hause zu finden weiß, wollte ein philosophischer Freund ihm zu diesem Behufe die Ideen der Bewegung, der Richtung des Zieles entwickeln, oder selbst diese Richtung ihm in Graden und Minuten, die Entfernung und das Höhenverhältniß der beiden Orte, von wannen er ausgeht und wohin er will in Füßen und Zollen bestimmen, darnach sich zurecht finden, sondern die Wirklichkeit würde dieser speculativen und theoretischen Zurechtweisung gar mancherlei Schwierigkeiten entgegenstellen.

64 [b]) Kap. 34.

65) „Wie zween Ström' im Herbste geschwellt, den Gebirgen entrollend,
Zu dem vermischenden Thal ihr heftiges Wasser ergießen.“
Ilias, IV, 452.

66) „Euch beiwohne“. Kaum bedarf es der Bemerkung, daß hier mit Stephanus, den Zürichern u. A. ὑμῖν zu lesen sei. Wahrscheinlich ist ἡμῖν in der großen Ausgabe Stallbaum's (Gotha, 1842) nur ein Druckfehler, der dann auch in die kleinere (Leipzig, 1850) überging.

67) „Nicht gebären lassen . . . die geborenen Kinder.“ Von solchen Geistesgeburten und Erzeugnissen sprach Diotima im Gastmahl, Kap. 17.

68) „seherisches Ahnen“; vgl. Kap. 27.

69) „mit sich selbst erfüllte“. So umschreibt Sokrates scherzend, wie er gern bei den tiefsinnigsten Untersuchungen durch einen eingemischten Scherz eine Art von Erholung zu gewähren liebt, das einsichtsvolle.

70) Vgl. Kap. 37.

71) Dieser Behauptung erinnern wir uns aus der Rede des Pausanias im Gastmahl, Kap. 10.

72) Ein Rückblick auf Kap. 31 wird uns lehren, daß von den durch kein schmerzlich vorher empfundenes Bedürfniß erkauften, an sich schönen Wahrnehmungen des Auges und Ohres hier die Rede ist.

73) Nach Platon's eigener Vorschrift (Phädros, Kap. 47) „muß die Rede wie etwas Lebendes gefügt sein, sodaß weder Kopf noch Fuß ihr mangele.“

74) „Die Scheidespende dem Erretter weihend“; dem Erretter Zeus. Da am Schlusse eines Mahles die dritte und letzte Spende dem Er-

retter Zeus dargebracht wurde, so entstand daher (nach dem Scholiasten zu Charmides, Kap. 15, wo derselbe Ausdruck vorkommt und Anm. 16 erläutert wurde) die sprüchwörtliche Redensart vom Abschließen eines glücklich hinausgeführten Unternehmens.

75) „Vorhin", Kap. 36, wo Sokrates sich auf ein Sprüchwort beruft, welches besagte: Das Wohlgesagte müsse man zwei und drei mal wiederholen. Die von Stallbaum für nöthig erachtete Veränderung, statt τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐπαναλαβεῖν δεῖν λόγον zu lesen τὸ ε. α. ε. δ. λ. ist nicht zulässig. Statt elliptisch zu sagen τὸν ἐξ ἀρχῆς und das leicht zu ergänzende λόγον ergänzen zu lassen, fügt er nach geschlossenem Satze das vorher ausgelassene Substantiv größerer Deutlichkeit wegen noch hinzu.

76) „Wirst du ermüden." Unbedenklich entscheiden wir uns für die auch von Hermann und den Zürichern vorgezogene Lesart ἀπερεῖς. Das von Stallbaum aufgenommene ἀπαρεῖς (du wirst dich entfernen) paßt beiweitem nicht so gut in den Zusammenhang, und die beiden dafür angeführten Gründe, daß Sokrates noch von keiner Ermüdung gesprochen (das lag ja doch in dem Wunsche, man möge nur ihn ziehen lassen) und daß ἀπαρεῖς das seltener vorkommende Wort sei, sind nicht haltbar. Über die letzten Worte des Protarchos s. Anm. 12.

Berichtigung.

In der Einleitung zum Phädros

S. 10, Z. 8 von unten, lies: „bestechenden" statt „bestehenden".
S. 58, Z. 25 von oben, lies: „Ionier" statt „Ironie".

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Plato / Müller, Hieronymus, / Steinhart, Karl Heinrich August,

Platon's sämmtliche Werke

Bd.: 4

Leipzig 1854